كلود ليفي ستروس

العدد الرابع • يناير 1987



مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية

المحتويات

خارج الملف

كلود ليفي ستروس

(يحاوره : ريمون بيللور)

□ كان كتاب «النيء والمطبوخ»، وهو الجزء الأول من «دراسات ميثولوجية»، يشدُد، وعبر عنوانه بالذات، على الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، عن طريق تعارض قائم على غياب المطبخ وحضوره. كما كان الجزء الثاني، «من العسل إلى الرماد»، يعارض، وعلى نحو مماثل، ما دعوته «ضواحي المطبخ»، وكان الجزء الثالث، «أصل آداب المائدة»، يشير، وعن طريق الاستعارة المطبخية دائماً، إلى ميلاد أخلاق [معينة]. ترى، كيف يندرج كتاب «الانسان العاري»، وهو الجزء الرابع والأخير من «دراسات ميثولوجية»، ضمن هذا التطوّر الذي يبدو عنوانه، لأول وهلة، غريباً عنه؟

■ ومع ذلك فقد كان واضحاً في ذهني، منذ البداية، أنه إذا كان على كلمة «نيء» أن تظهر هي الأولى في سلسلة العناوين، فإن كلمة «عاري» كان ينبغي أن تأتي في الختام. وفعلاً، فقد وجدت نفسي ـ أنا الذي حلت الأساطير من أمريكا الاستوائية إلى المناطق الشمالية لأمريكا الشمالية ـ أمام الوضعية التالية، المفارقة في الظاهر، وهي أن نفس الأساطير، أو، بتعبير أفضل، نفس الأسطورة، تبرز، وبجلاء، في أماكن بعيدة كل هذا البعد عن بعضها بعضاً في «العالم الجديد»، إلا أنه، وفي نفس الوقت، يحصل تحويل داخل الأساطير من منطقة إلى أخرى، ومن عائلة لسانية، وزمرة ثقافية إلى أخرى. ذلك أنه إذا كان الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة يُرمز إليه، لدى هنود أمريكا الاستوائية، بالانتقال من النيء إلى المطبوخ، فإن هنود أمريكا الشمالية يرمزون إليه باختراع الحلي والزخارف، واختراع التبادلات الثقافية فوق ذلك.

□ هكذا فأنت تجد بين العاري والكاسي نفس التعارض القائم بين النيء والمطبوخ.

■ نعم، بمعنى أن البطل الذي يجد نفسه، بأمريكا الاستوائية، في وضع من النبوءة قبل بلوغه الثقافة، يلفي نفسه، بأمريكا الشمالية، في وضع من العري. يضاف إلى ذلك أن هذا التحويل نيء/ عاري ليس خاصاً بهنود أمريكا مادام موجوداً في العديد من الألسن، وخاصة منها الفرنسية والانجليزية: فعندما نقول «monter à cru» [وهي بالحرف: ركب حصاناً نيئاً] فإننا نعني ركوب الحصان دون سرج، أي عارياً بمعنى ما، وعندما يقول الانجليز «to sleep in the raw» [وهي بالحرف: النوم نيئاً] فإنهم يعنون النوم بدون منامة.

□ قلت، في الجزء الثالث من كتابك، إنك طوّرت في «النيء والمطبوخ» منطقاً للصفات المحسوسة، وفي «من العسل إلى الرماد» طوّرت منطقاً للأشكال، أما في «أصل آداب المائدة» فقلت إنك طوّرت منطقاً للقضايا. هل بإمكانك من جهة، أن توضح هذه المصطلحات، وأن تحدد، من جهة أخرى، كيف تنتظم خطوات الجزء الرابع على هذا المستوى؟

■ لنقل، بدءاً، إن المستويات المنطقية الثلاثة تظل حاضرة دائماً على امتداد الأجزاء الأربعة. ويتعلق الأمر، بالأحرى، بتنقيل للتشديد [من هذا المستوى إلى ذاك] أكثر مما يتعلق بمقولات جامعة مانعة.

وقد أردت أن أظهر، في «النيء والمطبوخ»، أن صفات محسوسة أولية جداً وجد مهملة (وهي التعارض بين النيء والمطبوخ، الطازج والعفن، اليابس والرطب، الأعلى والأسفل) كانت مستعملة من قبل الفكر الأسطوري باعتبارها أنياشاً (jetons) رمزية يمكن توزيعها على أنحاء مختلفة، وتمكن، في الوقت نفسه، من صياغة بعض القضايا ذات الطابع المنطقي. وكلما تعقدت الأمور، أي كلما أخفت أساطير جديدة بالتحليل، قصد التمكن من متابعتها، فإن هذه التعارضات البسيطة تترك مكانها لتعارضات، لم تعد قائمة بين

حدود، بل بين علاقات حدود: وهذا ما أردت توضيحه في الجزءين اللاحقين بالاشارة إلى أن هذا المنطق بصير، بالتدريج، أكثر مرونة وأكثر تعقيداً.

وتتطور هذه الأشكال المنطقية الثلاثة، ذاتها، في الجزء الرابع، بطبيعة الحال. إلا أن هذا الجزء يلحّ أكثر من الأجزاء السابقة له على العلاقة بين إنشاءات منطقية تملك حتميتها الخاصة بها، والبنية التحتية التقنواقتصادية للسكان المأخوذين في الاعتبار. هكذا فإن التحوّل من النيوء إلى العري - الذي يضع مشكل أصل المطبخ في المؤخرة، إلا أنه يلحّ بالمقابل على إنشاء تبادلات تجارية (مواد استهلاكية، حلي، زخارف، ملابس، واتفاقات الزواج كذلك) باعتبارها رمزاً للانتقال من الطبيعة إلى الثقافة - قد يكون من غير الممكن تصوّره ما لم نكن بصدد سكّان لا يمارسون الزراعة، على خلاف سكان أمريكا الجنوبية الذين اهتممت بهم، بل يعيشون من الصيد والقنص والقطاف والالتقاط ويعوّضون هذه الحياة الخشنة (rusticité) بتطوير هائل للتجارة. إن أكبر مميزات الحضارة بالنسبة لهؤلاء السكان - الذين ينظّمون أسواقاً بين - قبلية، وأسواقاً أساسية وأخرى ثانوية، حيث تتلاقى الشعوب المتجاورة، الصديقة بل والعدوة أحياناً - لم تعد، مثلما هو الحال في أمريكا الجنوبية، علاقة تعارض بين الإنسان والحيوان (الإنسان بأكل المطبوخ والحيوان يأكل النيء)، بل علاقة تعارض بين الشعوب التي تتيح لها كفاءاتها التجارية [إعداد] وجبة متنوعّة من الطعام، وبين الشعوب التي يتقلص [وجودها] في العيش على إنتاجها وحده فحسب.

□ إنك تقول: «العلاقة بين إنشاءات منطقية تملك حتميتها الخاصة بها والبنية التحتية التقنو - اقتصادية للسكان المأخوذين في الاعتبار». كيف تتصوّر، بالضبط، هذه العلاقة التي عبرت عنها في «الفكر المتوحش» بكلمات كانت تشكّل، أصلاً، تعديلاً لنمط التقاليد الماركسية الكلاسيكي؟

■ أنت تطرح هنا، في الواقع، مسألتين. أولها ما إذا كنت أستعمل كلمتي بنية تحتية وبنية فوقية بالطريقة الكلاسيكية. نعم، فيما أظن، ومع فروق دقيقة بطبيعة الحال، ما دام ما ندعوه في الاصطلاح الماركسي بعلاقات الإنتاج

لا يتمظهر على نفس النحو بالضبط في مجتمعات ذات تكنولوجيا بدائية جدا وفي مجتمعاتنا. أما عن مسألة الحتمية، فلست أعتقد أن ماركس ذاته كان قد تصوّر، مطلقاً، حتمية صارمة تمضي في اتجاه واحد: ومن الواضح أني عندما أحيل على البنيات التحتية فإن المقصود من ذلك، على الخصوص، بالنسبة لي، هو التشديد على أنه لا يوجد، في فكر الإنسان، شيء سوى التفكير في العالم، العالم الذي أعني به العالم الفيزيائي والعالم الاجتماعي منظوراً إليهما معاً. أكيد أن الإنشاءات الميثولوجية تمثل نوعاً من نقط الإبدال، إن صح القول، تتدخل هي نفسها لاحقاً في حتمية الفكر. وليس هذا من الأمور البسيطة. ليس علاقة سبب بنتيجة: فالإنسان يفكّر في العالم تبعاً لبعض الإكراهات الذهنية، والطريقة التي يفكر بها في العالم تحدِّد، إلى حد بعيد، الطريقة التي يمارس بها فعله عليه.

وبعبارة أخرى، فإن البنيات التحتية لا تمارس فعلها قط من حيث هي كذلك، أي باعتبارها واقعاً معطىً للإنسان، موضوعياً وخارجياً. إنها لا تفعل فعلها إلا من حيث كونها مفكَّراً فيها، وما أن يتم التفكير فيها حتى توضع في شكل معين يحمل إلزاماً ما. إن العقل لا يجد نفسه رأساً لرأس أمام عالم خارجي عنه كل الخارجية؛ وإنما هو يمسك به على هيئة نص تبدأ بلورته في أكثر مستويات الحساسية أوليةً. وقد تأثرت كثيراً، كما قلت ذلك في خلاصة «الإنسان العاري»، ببحوث مختلفة أجريت على سيكولوجيا الحواس، وعلى الأخص منها ما أجري حول البصر. واقع أننا، على سبيل المثال، لا نرى الأشياء كما هي أو كما نفترض أنها كذلك، بل ننظر إليها انطلاقاً من عملية ترميز (codage) حقيقية تتم على مستوى الدماغ بل وتبدأ، عند بعض الحيوانات، على مستوى شبكية العين. وتعمل عملية الترميز هذه عن طريق أزواج من التعارضات: بين الثبات والحركة، اللون وغياب اللون، الوجهة الأفقية أو الوجهة العمودية أو الوجهة المائلة، وهكذا دواليك؛ الشيء الذي يُظهر جيداً أن ما ندعوه بنية تحتية هو نتاج غير مباشر لإنشاء من عمل الجملة العصبية يعمل بناءً على مبادىء، ومناهج لا تختلف، من حيث الجوهر، عن الطريقة التي يعمل بها الفهمُ ذاته.

□ كيف انتهيت إلى أن تحدّد هذا المَبَر، الذي جرى التمهيد له أصلاً وعلى نحو واسع في الجزء الثالث، بين أمريكا الجنوبية وأمريكا الشمالية، تحديداً مضبوطاً منطقياً على هذا النحو؟ إنك لا تدرس، في الواقع، حتى وإن بدا من الصعب قول ذلك تجاه مجمل الأجزاء، سوى عدد محدود جداً من الأساطير (حوالي ألف) تضع قيد السؤال، في الجنوب كما في الشمال، عدداً محدوداً بدوره من السكان، حتى وإن كان البحث يعرف، في هذا الجزء الأخير، تمديداً جغرافياً أكبر. هل لديك إحساس بأن هذا الفضاء، المغلق نسبياً، الذي انتهيت إلى تحديده على امتداد الأمر يكتسبن كان ضرورياً كل الضرورة من أجل دعم نمط البرهنة الذي تسعى إليه؟ وهل استطعت أن تقوم بهذا، مثلاً، عن طريق تعميق بحث يقتصر على هذا النصف من الكرة الأرضية أو ذاك؟

■ لقد انطلقت، كما تعلم، من أسطورة [تنتمي إلى هنود] البوروروو كان قد وقع عليها اختياري لأني كنت أعرف هذه القبائل. ولأننا نملك عنها مادة إثنوغرافية هامّة جداً. لكني لم أفهم أسباب هذا الاختيار إلا شيئاً فشيئاً: وفعلاً فإن هذه الأسطورة تحتلّ موقعاً مفصلياً بين مجموعتين أسطوريتين ضخمتين، حاضرتين في أمريكا الجنوبية نفس حضورهما في أمريكا الشمالية. هكذا لاحظت، وبالتدريج، أن طرقاً عديدة تنفتح انطلاقاً من هذه الأسطورة ـ حسب تشديدنا على هذا الجانب أو ذاك ـ وأنه يكاد يكون بمستطاعنا اختزال كل موضوعات (themes) الميثولوجيا الأمريكية قبلياً، إذا نحن ضغطنا على الأمور ضغطاً طفيفاً. غير أني لم أدرك هذا إلا حين كتابتي للجزء الرابع.

من هنا فقد كان ثمة، بالتأكيد، مسارات أخرى ممكنة. لكني لا أعتقد أنه كان بإمكاني بلوغ نتيجة مماثلة [لتلك التي انتهيت إليها] لو أنني اقتصرت على نصف من الكرة الأرضية دون الآخر، وطوّرت النموذج على نحو أكمل في كل واحدة من الحالتين. فالحقيقة أنني اصطدمت بجدار في لحظة معينة من لحظات بحثي ـ في بداية «أصل آداب المائدة» ـ لمجرد أن المتن الميثولوجي لأمريكا الجنوبية هو أقل غنىً بكثير من متن أمريكا الشمالية (لا في الجوهر، طبعاً، ولكن بسبب أننا اشتغلنا كثيراً بالشمال، ومنذ زمن أطول). لقد كانت تنقصنا بعض العناصر، التي أتيح لي، وعلى عكس ذلك، [معرفتها] من قبل

الأسـاطير الأمريكية الشمالية. هكذا كنت مرغماً، إذن، على هذا الانزلاق الذي أدى في حد ذاته إلى عدد من الانزلاقات الأخرى. ولم يكن لي أن أبلغ هذه الغـاية قط لو أني لم أضع المعطيات الميثولوجية المنتمية إلى مناطق بالغة التنـوع جنباً إلى جنب: فوحده شرطُ إدخال الشعوب المختلفة لسـانا وثقافةً ونمطَ حياةٍ هو الـذي مكنني من استخلاص ما هو مشترك بينها، أي، وكما حاولت توضيح ذلك في هذا الجزء الأخير، الاستعمال التفضيلي لنمط معين من أنماط طهو الطعام ـ استعمال الموقد الطيني ـ الذي يبدو أنه يزوّدني بالسبب العميق لهذا التماهي الذي يتعذر فهمه لأول وهلة، بين أساطير الشمال الغربي لأمريكا الشمالية، وأساطير وسط أمريكا الجنوبية، لنقُل، بكلمة، إنني لم أكن لأستخلص الثابت قط لو أنني لم أكن قد قبلت بتوسيع مجال المقارنة، ذلك أن المقارنة الواسعة هي وحدها التي كان بإمكانها العمل على استخراجه.

□ لقد أثار ني واقع أنك تشدّد أكثر من أي وقت مضى ـ في هذا الجزء الرابع الـذي تنعقد فيه كل خيوط بحثك ـ على الامكانيات البرهانية لخطواتك، بسعيك دائماً لأن تَلْقى في المتن التجريبي علاقات تستنبطها قبلاً عن طريق مقاربة منطقية محضة. إنني أفكر هنا في تلك الأساطير المنتمية إلى السـواحل الغربية لأمريكا الشمالية، وخاصة منها أساطير [هنود] الكوس (Coos) ، التي نجدها وقد قامت، على حين بغتـة، بتجميـع ما هو أسـاسي من العناصر التي كانت، حتى ذلك الحين، متفصلة على نحو استنباطي.

■ حين شرعت في بحثي لم أكن قد تفحصت، بعد، هذه الأساطير وبقـدر ما كنت أفهم أن عليَّ الالتفـات نحـو الشـمال لكي أعثـر على حل لمشـكـلتي، كنـت أكـتشف أن كل ما سبق لي أن حصلت عليه عن طريق الاستنباط بات متحققاً هنا تجريبياً. وكأن [ذلك] تجربة مخبرية تمكّن من التحقّق عن طريق تركيب نتائج التحليل المتعاقبة والجزئية. وهو نمط البرهنة الوحيد الذي يمكننا أن نطمح إليه في العلوم الإنسـانية. إننا غالباً ما نميل إلى المنازعة في مشروعية إثباتاتنا، بدعوى أنه يستحيل مراقبة ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. فنحن لا نشتغل، في العلوم الإنسـانية، على أشياء تنتمي إلى العالم الفيزيائي، بل على تمثّلات، ولا يمكننا أن نكون متأكدين، قط، من أنه لا يوجد ثمة،

دائماً، فيما وراء مستوى الوعي أو اللاوعي الذي نتموقع عليه - ومثلما هو الأمر في هاوية من افـاويات - مستويات أخرى. إن علماء الفيزياء والبيولوجيا يتفقون، في عصر معين من العصور، على المستوى المرجعي الذي يجدر التموقع فيه قصد العمل بصورة مجدية. أما في العلوم الإنسانية، فإن هذا المستوى المرجعي ما زال، عكس ذلك، خاضعاً للجدال بشكل قطعي. والبراهين الوحيدة التي يمكن لنا أن ننشدها هي تلك التي تمكن من تفسير عدد من الأشياء أكبر من ذلك الذي كنا نستطيع تفسيره في السابق. لكن هذا لا يلزم عنه أن هذه البراهين صحيحة، بل يعني أنها تمهّد الطريق لبراهين أخرى ستأتي لاحقاً لتفسّر المزيد، وهذا إلى ما لا حدّ له، دون أن نبلغ حقيقة مقرّرة بشكل نهائي.

□ أودّ، قبل مواصلة الحديث، أن أطلب منك توضيح نقطة تهمّ نص الأسطورة كما يبدو في «دراسات ميثولوجية»، هل يملك الملخص الذي قدّمته عنها انطلاقاً من المادة الموجودة، أي من النصّ الذي تلقيته عن طريق مزوّديك بالأخبار، قيمة لبـ - تحليلية في نظرك، تحدّدها متطلبات إقامة النسق؟

■ إنك تطرح ها هنا مشكلة النموذج. وينبغي التمييز بين عدة مراحل يعبرها أثناء بلورته. ذلك أن تحليل الأسطورة السالف ذكرها يفترض، بادىء ذي بدء، إنجاز قراءات، وإعادات قراءة، وحضانات، إلى أن تظهر، شيئاً فشيئاً، حدود جوهرية تُسلمنا خيطاً هادياً. إن الأمر هنا لا يتعلق بملخص، بل باستخلاص معيار سرّي، بالأحرى. بعد ذلك يُطرح مشكل عملي هو: كيف نشرح ذلك للقارىء؟ ينبغي، في البداية، أن نعطيه ملخصاً، ثم أن نحاول، انطلاقاً من هذا الملخص، إعادة بناء الأسطورة كما كانت تتجلّى بحرفيتها (in extenso) في المصدر المستعمل. هكذا يُصبح الملخص مزدياً لوظيفة مزدوجة: إنه وسيلة تعليمية لصالح القارىء، وهو، في الوقت نفسه، نوع من المقاربة المسبقة لنموذج نحاول إنشاءه.

□ أنت تشتغل دائماً، فيما أفترض، على النص الكامل، ولا تشتغل مطلقاً اعتماداً على الملخص الذي تنجزه عنه.

■ قطعاً. بل قد أقول إنه يستحيل العمل على شيء آخر غير النص الكامل. صحيح أنه يحصل، في الغالب، أن فروقاً دقيقة لا أهمية لها في الظاهر، وثرثرات، مما يمكن أن يبدو ضئيل الأهمية والفائدة، تؤدي، على حين بغتة، وعن طريق مفعول القلب الذي نعرفه في الخداعات البصرية، إلى أن تحمل ما كان يبدو مضموناً طارئاً صورة الدلالة ومفتاحها.

قد يكون المثالي، بطبيعة الحال، هو أن يتوفر القارىء على المصادر بين يديه، وألاّ يستعمل بدوره سوى المصادر. وبما أن هذا غير ممكن، فينبغي أن نمده ببديل عنه طبعاً. ولكن مجموع الأدلة، التي تبني انطلاقاً من الملخص، تحاول، في الواقع، أن تعيد بناء النص بأكمله، أو أن تعود إليه على أي حال.

□ ما هو، وعلى نحو جوهري، سبب الطول المفرط لنصّ الأسطورة الكامل؟

■ إنه متغيِّر جداً. وتعود إحدى أكبر صعوبات تحليل الأساطير، أو تأليف كتب عن الأساطير على الأقل، إلى أن الكاتب يتمزق بخشمه، وعلى نحو لا مفر منه، الملخص الذي يعطيه عنها ويجعل منها واقعاً أكثر انسجاماً مما هي عليه. في حين أن هنالك فروقات أسلوبية مهمة من مجمع بشري إلى آخر ومن مزوِّد بالأخبار إلى آخر. إن الأسطورة مفرطة الطول، في بعض الحالات، بسبب ما يظهر لنا على أنه أقوال معادة فيها: الشيء الذي يمكنه أن يكون صحيحاً على صعيد الحكاية التي ترويها الأسطورة، إلا أنه لا يعود كذلك، مطلقاً، على مستوى وظيفته السوسيولوجية، وقيمته الشعرية أو تعبيره الأسلوبي بالنسبة للسكان المأخوذين بعين الاعتبار. ويحصل كذلك أنه لحظة استعمالنا للأسطورة، قد لا نكون في حاجة إلى كليتها، بل إلى بعض عناصرها فحسب، في حين أنه إذا أمسكنا بالأشياء من طرف آخر، وفي اتجاه آخر، فإن الضوء سيُلقى على أوجه أخرى للأسطورة.

□ يضاف إلى ذلك أننا نلامس هنا مشكلة أساسية: هي مشكلة تعبيرية الأسطورة التي نعتدي [أنت] عليها عن طريق التلخيص، وكذا عن طريق واقع أن الأسطورة - وكما سبق أن شددتَ على ذلك في العديد من الأحيان - لا ندرس ضمن لسانها، وبالتالي لا ندرس مطلقاً

باعتبارها نصاً، بل باعتبارها لساناً آخر، هو ذاك الذي يشكّل قصتها بحصر المعنى. ومن جهة أخرى فإن «دراسات ميثولوجية» لا تقول لنا أي شيء - إلا غبّاباً - عن التجربة الملموسة لكلام الأسطورة في حياة قبيلة من القبائل، عن تلك اللحظة المعيشة من الالقاء - التحويل التي تشكل، بمعنى ما، أقصى لحظات حقيقة الأسطورة.

■ الأمر الذي قد يكون مهماً جداً، فوق ذلك، وصفه وتحليله.

□ هل ترى أن هذا الأمر ممكن؟

■ بكل تأكيد. أولاً لأن ثمة، في الأدب الانتوغرافي، إشارات عديدة: مثلاً حول واقع أن هناك لدى بعض المجموعات السكانية فصلا يمكن أن تروى الأساطير فيه، وفصلا تحظر فيه روايتها؛ وأن بإمكاننا، في بعض المجموعات، أن نرويها خلال فترة من فترات النهار لكن ليس في أي فترة، وأن علينا أن ننصت إليها ونحن نتخذ وضعاً معيناً، إما جلوساً أو متكئين. ثم إن هذه، من جهة ثانية، دراسة يمكن أن ننجزها ميدانياً، وسط مجموعات سكانية تواصل رواية أساطيرها. وهناك وثيقة رائعة بهذا الخصوص، هي الفيلم الذي أنجزه مارشان (Marchand) رفقة ليزو (Lizot) لدى [الهنود] اليانومامي (Yanomami) بفنزويلا. إننا نشهد هنا سرد أسطورة: وهذا يستحق كل الأوصاف وكل التحاليل الممكنة. ونلاحظ أن الإلقاء يختلف عن إلقاء اللسان الجاري، وأن السارد يعيش الأسطورة حقاً أثناء روايته لها، وأنه يحيي الواقع من جديد عن طريق إيمائه وإلقائه وتشويره.

□ وبالتالي فإن تحليلاً من هذا النوع يستتبع تعدّداً في معاني المستويات يمكن مقارنته بتعدد المستويات الذي تستخدمه في تحليلك لقصيدة بودلير: «القطط».

■ تماماً. وقد ينبغي للأساطير أن تحلّل، هي بدورها، على هذا النحو. على أن نراعي، طبعاً، عدم مدّ [تحليلنا] لبرسم جدارية ضخمة مثلما حاولت صنعه في «دراسات ميثولوجية»، وأن نقوم بدراسة مكثّفة عن الأساطير الخاصة بمجموعة سكانية واحدة.

□ كيف تتصوّر حلّ المشاكل التي يبدو أن هذا النمط من التحليل يثيرها؟ ذلك أن الأسطورة هي، إن صح التعبير، نصّ بهذا القدر أو ذاك. إنها لا تملك، من جهة، خاصية النصّ المحدّدة كل التحديد والمغلقة نسبياً (حتى وإن كان النص، وهذا أمر بات اليوم معلوماً، يتضمن نصيبه الدائم من عدم الاكتمال). وهنا يبدو من الصعب تحليل أسطورة واحدة مثلما يمكننا القيام بذلك بالنسبة لقصيدة واحدة أو قصة واحدة، حتى وإن لم يخل هذا الأمر من بعض التحايل. لهذا فإنك تتكلم، فيما أفترض، عن الأساطير (بالجمع) المنتمية إلى مجموعة حكائية [ما]، بنفس الطريقة التي يمكن لنا أن ننظر بها إلى مجموع أعمال كاتب من الكتاب، لكي نبلغ درجة عليا من الإكراه. ومن جهة أخرى فإن الأسطورة، وكما رأينا ذلك الآن، أكثر من نص، بل وأكثر من نص مُلقىً، ما دامت تَتَنكّر أثناء روايتها وتتحوّل معتقدة أنها تتكرر، وما دامت شروط التلفظ (énonciation) الخاصة بها متعايشة معها، بالتالي، على أكمل وجه (الشيء الذي لا يعادله، ضمن النص، سوى خارجية التجربة الإبداعية، الهاربة أبداً). ألا توجد هنا مجموعة من الصعوبات الماثلة لتحليل الأسطورة تحليلاً توسعياً؟

■ إني أسلّم بأنه ربما كان من الصعب تحليل أسطورة من الأساطير ما لم نكن نتوفر حولها على العديد من المتغيّرات. إلا أن الأسطورة الطويلة طولاً كافياً تتضمن، في الغالب الأعم، جملة هذه المتغيرات، على هيئة قطع معطاة بالتعاقب، لكنها قابلة لأن تتراكب على طريقة الشكل الموسيقي المُسمى: موضوعة ومتغيراتها. يضاف إلى ذلك أن معرفة كافية باللسان قد تُمكّن من دراسة الأسطورة، لا كما كنت مرغماً على دراستها فحسب، ضمن منظور مقارن، ومن زاوية سيميائية وإثنوغرافية، بل ومن زوايا أخرى: أسلوبية، نطقية، تركيبية، نحوية، صوتية وصوتياتية، تعرض كل منها، مقارنة مع الأخرى، اختلافات صورية. إلا أنها تعرض كذلك توافقات أو انبثاقات ذات خصائص صورية ثابتة. هكذا فإن تحليل أسطورة واحدة يقترب من تحليل قصيدة أو قصة قصيرة واحدة. هل إن القصيدة أو القصة لا تشكلان، ومن جهة أخرى، في هاتين الحالتين متغيرات بالمقارنة مع قصائد أو قصص أخرى

لنفس الكاتب؟ وهل إن قصيدة «القطط»، مثلاً، ليست، من حيث هي قصيدة، متغيّراً لقصائد بودلير الأخرى، حيث يجري الحديث عن هذه السنّوريات، من العشاق والمدرّسين؛ وليست، من حيث هي سونيتة، سوى متغيّر لكل سونيتات «أزهار الشر» الأخرى؟ ولكي نتناول مثالاً آخر، يصحّ على صعيد القصيدة مثلما يصحّ على صعيد الموسيقى. [تساءل] كيف نشكّ في أن يكون الفصل الثالث من «بارسيفال» (Parsifal) هو نفس الفصل من «أساطين الغناء»؟ فهنا وهناك نجد رجلاً مسناً ذا تجربة (هو كورنيانز Gurnemanz أو ساكس Sachs) يمّحي أمام رجل آخر أصغر منه سناً وموهوب بشكل استثنائي، ويُسلم إليه زمامه. هنا وهناك، يسبق لقاؤهما وجهاً لوجه السميّ إلى التتويج مع وجود لحظة وسيطة بين المرحلتين، [تطبعها] السكينة والإجماع المستعاد («تعزيم الجمعة المقدسة» أو «الحماسية»)، وقد لا نقوم بتحليل مرضٍ لإحديها دون أن نأتي بالأخرى. وبالتالي فإن تحليل «أساطين الغناء» كان عليه أن ينتظر كتابة «بارسيفال»، كما أن تحليل «بارسيفال» سيظل ناقصاً لواقع أننا لن نعرف قط الأوبرا التي كان فاگنر سيكتبها بعدها لو أنه لم يمت (مثلما أننا لن نعرف قط متغيّرات [قصة] «بيلياس» (Pelléas) التي قد تكشف عنها [قصة] «انهيار منزل أوشر»). ويبدو لي أن الاختلافات والصعوبات أصغر مما توحي به ملاحظاتك. وفعلاً، فأنا أتذكر أني كرّست إحدى محاضراتي الأولى في «الكوليج دوفرانس»، أي ثلاثة عشر درساً مدة كل واحد منها ساعة، لتحليل أسطورة واحدة من أساطير [الهنود] الإيروكوا؛ كما أن عملي حول «مأثرة أزيوال» (La geste d'Asiwal) الذي ظهر عام 1958 كان يتناول أسطورة واحدة، مدروسة، والحق يقال، وفق ثلاثة متغيّرات. ولم أنتبه إلا مؤخراً إلى أنني أهملت متغيراً رابعاً كان له، مثل التجربة المخبرية، أن يبطل الفرضيات التي بلورت انطلاقاً من المتغيرات الثلاثة الأخرى، أو أن يثبتها، الشيء الذي أتمنى أن أبرهن عليه عما قريب.

◻ ألا يبدو لك أن الطقس يطرح، ضمن نظام مماثل من الأفكار، مشكل مضمون التحليل بصورة أكثر جذرية من ذلك؟ إنك تكرّس للمقارنة بين الطقس والأسطورة، في نهاية «الإنسان العاري»، بضع صفحات موضحة جداً، تنتهي بمعارضتهما مع بعضهما بعضاً مثل

المتصـل والمتقـطع، المعيش والمفكر فيـه. كيف نتصـور، في هذه الشروط، فكـرة خطوات مماثلة لخطوات «دراسـات ميثولوجية»، أي «دراسـات طقوسيـة»، وهل ذلك أمر ممكن؟

■ إنه أمر ممكن كل الإمكان ما دمنا نلاحظ في الكثير من الأحيان أن ما يحاول مجتمع من المجتمعات «قوله» على هيئة أسطورة، يختار مجتمع آخر، مجاور له، «قـولـه» على هيئـة طقس. وقـد أعـطيت عن ذلـك أمثلة في «الانثروبولوجيا البنائية» (الفصل الثاني عشر)، وفي كتاب صدر مؤخراً تكريماً لـ إيفانس ـ بريتشـارد (E.E.Evans-Pritcharc) بعنوان «نقل الثقافة» (The Translaticn ef Culture) 1971؛ وكـذا في «النيء والمطبوخ» عنـدما استعملت طقوسية شاراتية لتأويل أسطورة هذه القبيلة والمتغيرات المقاربة لها حول أصل النار. مبب ذلك أن الطقوسي، كما يمكننا الإحاطة به في تجلياته التحديرية، مشبـع دائماً بميثـولوجيا مضمرة. وبالتالي فإننا لا نكون بصدد ماهيات مختلفة. ولا نتبين أن للأسطورة والطقس مقاصد متعارضة إلا عندما نقوم بتنقية مفهوم الطقس، عن طريق تحليل مثالي، قصد تخليصه من كل الميثولوجيا المضمرة التي يتضمنها في الواقع.

□ لقد تولد بحثك حول الأساطير، كما سبق أن قلت، عن نوع من الإحساس بالسخط أمام الطابع التعسفي واللامنطقي الذي بدا أن الأساطير، التي كانت تسحرك، تعرضه حتى في أدق تفاصيلها. فهل تحس بأنك انتهيت اليوم إلى اختزالها حقاً؟ أم أنه لا زالت هناك، ضمن الأساطير التي اشتغلت عليها، تفاصيل ظلت دون تفسير بالنسبة لك؟ وفي هذه الحالة، هل ترى أن ذلك يعود إلى عيب يعاني منه المتن (إما [بسبب] نقص في المعلومـات الانثوغرافية، أو [بسبب] نقص في المتغيرات الضرورية)، أم يعود إلى صعوبة باطنية في الدخول ضمن أطر صورنتك؟

■ إننا لا نستطيع التوصل إلى اختزال كل شيء، وإلا فإن عمل البحث سيتوقف حينها. وسيأتي آخرون ـ أو أني أتمنى ذلك على الأقل ـ يعيدون تناول الأساطير التي اشتغلت عليها، وإذ يعيدهم، فيما أحتمل، التوضيح الذي قمت

به، سيدركون علاقات جديدة، ويسائلون تفاصيل إضافية، ويدفعون بالتحليل أماماً إلى ما وراء النقطة التي تركته عندها أنا بالذات. ولكي أجيب بطريقة أكثر خصوصية على سؤالك [أقول]، نعم، فثمة هنا وهناك تفاصيل تظل دون تفسير؛ لكن لا بسبب نقص يعاني منه المنهج: وإنما بسبب أنها تحيل، أو يمكنها أن تحيل، على وقائع إثنوغرافية أو غيرها من الوقائع التي لا يسلمها الأدب المتوفر. هكذا، فهل [يمكن النظر إلى] نوع من الأقنعة اختفى اليوم، تشبه الأسطورة التي أسسته أسطورة مؤسسة لنوع آخر نشهده لدى قبيلة مجاورة، باعتباره نفس القناع أو باعتباره قناعاً مختلفاً؟ وهل يعود حظر بوح المرء باستهلاكه لنوع معين من السمك بحسكه - وكما تشير إلى ذلك أسطورة من الأساطير - إلى واقع أن هذا الاستهلاك كان محظوراً حقاً، أو أن الأمر يتعلق ببلورة أسطورية علينا أن نبحث عن تفسيرها ضمن السياق الذي وردت فيه؟ وحين تضفي أسطورة من الأساطير سلوكاً معيناً على أحد الحيوانات في ظروف محدّدة، فهل هي تعيد، بذلك، تناول ملاحظة تجريبية، أو معتقد مستقل لكن لا أسس له، أم أن هذا الاضفاء ناجم عن إكراه يصدر من داخل البنية؟ إننا نصطدم على نحو دائم بمشاكل من هذا النوع لا يمكن أن نحلّ سوى بعض منها فحسب، في حين أن البعض منها يُقاوم، بشكل مؤقت أو دائم . . . وتروي إحدى أساطير شاطىء المحيط الهادي، أنه إذا خاطرت سمكة من جنس معين بالصعود إلى سطح الماء، فإن معدتها تخرج من فمها وتموت. وبما أن هذه السمكة وظائف أسطورية ثرية ومحدّدة، فسيكون من الأهمية بمكان معرفة ما إذا كان لهذه العاهة سند واقعي، أم أنها تنجم عن خصائص رمزية أضفيت على الحيوان بسبب هذه الوظائف التي يمكنها، إذّاك، أن تمسي موضّحة أو محدّدة أو مطوّرة.

□ لقد تفحّصتَ في مجموع [أجزاء] «دراسات ميثولوجية» - كما رأينا ذلك - قرابة ألف أسطورة. فهل تظن أن استحضار أكبر قدر من الأساطير - بدءاً بكل تلك التي تمكنك من فتح هذا القدر من السبل الافتراضية على امتداد الجزءين الثالث والرابع - سيكون من شأنه أن يعدّل الخلاصات التي تستخلصها على مستوى مجموع القارة الأمريكية؟

■ ترى، ماذا حاولت أن أصنع؟ [لقد حاولت] وصف خطاب ميثولوجي واحد خاص بالهنود الأمريكان. لكن خطابهم لم يكن الخطاب الميثولوجي الوحيد، ومن بعيد، ما دمت لم أستعمل سوى 10٪، بل وربما 5٪ من المتن المتوفر الذي تمثله، حالياً، ميثولوجيا شمال أمريكا وجنوبها. وقد يعطينا تفسير ما تَبَقّى خطابات أسطورية أخرى، أولاً. وإني أظن فحسب أن الخطاب الذي احتفظت به يملك قيمة مثال وأن الخطابات الأخرى، إذا ما صارت في متناولنا، أو حين تصير في متناولنا، تشكّل إما خطابات موازية، وإما خطابات تتقاطع مع الخطاب الذي احتفظت به، في بعض نقط مساره. وإذا كنا قادرين (مثلما سنصير يوماً شريطة أن يتصدّى آخرون للأساطير ضمن نفس الروح التي تصدّيت لها منها)، إذا كنا نملك الخطاب الشامل (وهذا، لاحظ جيداً، مفهوم نظري تماماً؛ وذلك أنه لا وجود لخطاب شامل: إني لم أستعمل سوى قسم صغير من الأساطير، إلا أننا لا نملك سوى قسم زهيد من الأساطير التي سبق أن وجدت)، فلي أمل بألاّ يتضمن هذا الخطاب الشامل ما يتناقض مع الخطاب الذي استخلصته. وواضح أن هذا [الخطاب الشامل] قد يكون أغنى بكثير، وأكثر تنوعاً، إلا أنه سيكون، بشكل محسوس، من نفس النمط.

□ ألا تشعر، من جهة أخرى ـ ومع احتمال توسيع، لا يزال احتمالياً تماماً بطبيعة الحال، لمحاولتك في منظور ميثولوجيا عامة ـ أننا سنجد أنفسنا بين ميثولوجيات متعدّدة متقاربة من بعضها البعض تقارباً من نفس الطابع، أم أننا قد نكون، على عكس ذلك، مهدّدين بأن نجد أنفسنا أمام تباعدات جذرية بهذا القدر أو ذاك؟

■ إنك تطرح ها هنا مشكلة وحدة الفكر الأسطوري عبر العالم: وليست هذه بالمشكلة التي يمكن استباق الحكم على جوابها. ولا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت هذه الوحدة موجودة، بأي شكل كان، أم أنه يجدر بنا، على عكس ذلك، أن نميِّز الأنواع الميثولوجية مثلما نميِّز الأنواع الحية؛ كما لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت هذه الأنواع الميثولوجية تختلف عن بعضها بعضاً مثلما تختلف أنواع الثدييات، أي مع الاحتفاظ بقرابة معينة، أو مثلما تختلف الأنواع العائدة إلى أسر حيوانية مختلفة كل الاختلاف، أو مثلما تختلف الأنواع

النباتية أو المعدنية مقارنة مع الأنواع الحيوانية، [لا يمكننا أن نعرف ذلك] إلا في نطاق قيام دراسات من نفس الطابع استناداً على متون أخرى

□ الشيء الذي قد يقيم الاختلافات لا استناداً إلى المضامين الأسطورية فحسب، بل وعلى مستوى الأشكال ذاته، ومستوى العلاقات بين الحدود.

■ بطبيعة الحال. وكل ما يمكنني قوله اللحظة هو أن بإمكاننا أن نقترب من اليقين بأنه توجد في مناطق أخرى من العالم مستويات تفكير أسطوري من نفس الطابع، مثلما تمكننا استثارات سريعة إلى أقصى حدٍّ من التحقق منه الآن (لكن دون أن نستبق الحكم [ونقول] بأن كل مستويات الفكر الأسطوري هي من نفس الطابع: وحتى بالنسبة لأمريكا، فقد عنيت بأن أترك جانباً بعض مستويات التفكير الأسطوري، مثل تلك التي تنشأ، بجلاء، عن بلورة تقوم بها أخويات للفلاسفة أو الحكماء؛ إن هنا، طبعاً، علاقات بتلك التي نظرت فيها، إلا أنها قد تتطلب، مع ذلك، أن تحلّل في ذاتها، ولذاتها، على نحو مستقل).

إني أفكر في أبحاث لوك دي هوش (L. de Heusch) حول ميثولوجيا منطقة معينة بأفريقيا، وكذا في أبحاث مختلفة حول الميثولوجيا الأسترالية. وأفكر، على الخصوص، في مركز البحث المقارن حول المجتمعات القديمة: ويبدو أن أعمال جان بيير فيرنان (J.P. Vernant) وبيير فيدال ـ ناكي (P. Vidal-Naquet) ومارسيل دوتيان (M. Detienne) ـ تظهر أن هناك ضمن الميثولوجيا الإغريقية بعض المستويات التي نجد أنفسنا فيها على مستوى واحد مع الفكر الأمريكي.

□ إن ها هنا مشكلة ألحاقة، وذلك أنه، على خلاف الأساطير الأمريكية وعديد غيرها من الأساطير ذات الطابع الشفوي حصراً، فإن الأساطير الإغريقية هي أصلاً أساطير جرى تحويلها إلى نصوص.

■ يمكن أن يُرَدَّ عليك بأن كل الأساطير التي تم جمعها هي أساطير محوّلة، وبفعل قوة الأشياء، إلى نصوص. وإن ها هنا شرطاً يطرح العديد من المشاكل. ومن الضروب أن يقدّم حل خصوصي لمشكلة ميثولوجية ضمن الأساطير اليونانية، التي نملك عنها رواية أو عدة روايات. إن ها هنا نقطة

استرعت انتباهي وأنا أقرأ كتاب دوتيان (Detienne) [الموسوم بـ] «حدائق أدونيس». لقد جمع فيه إحدى ميثولوجيات أدونيس التي ذكرتني بالأساطير الأمريكية، ذات الطابع الأدونيسي بلا نزاع. لست أقول بذلك إن لها نفس الأصل، وذلك لأننا لا نعرف عنها أي شيء على الاطلاق، وإنما [أقول] إنها تترتب ضمن نفس العائلة من الأساطير، إذا نحن نظرنا إليها من زاوية نمذجية. والحال أن الروايات التي نملكها عن الاشكالية الأدونيسية - أي إشكالية فرد وسيط يجد نفسه واقعاً بين حدّين قصيّين، هما آلهة سماوية وآلهة جهنمية هنا، أفروديت وبرسيفوني - تعطي حلاً أوحد، هو أن أدونيس يموت، وبالتالي يجد نفسه منفصلاً عن عشيقته. على عكس ذلك فإن الأساطير الأمريكية المماثلة لها تطرح كل الممكنات: وفعلاً، فثمة عدة طرق لفشل توسّط ما، فإما أن يلتحق الوسيط بأحد القطبين وينفصل كلية عن الآخر (وهو ليس نفسه دائماً، في هذه الحالة)، وإما أن ينفصل عن الاثنين. والحال أن الأساطير الأمريكية تعرض الحلول الثلاثة.

◻ كما لو أن الميثولوجية المكتوبة قامت باختيار من بين الممكنات.

■ نعم، إلا إذا كانت الميثولوجية الشعبية الاغريقية، تلك التي صدر عنها التقليد الكتابي، تعمل أصلاً في هذا الاتجاه. وقد لاحظ فيرنان (Vernant) ودوتيان (Detienne) و فيدال - ناكي (Vidal-Naquet) في كثير من الأحيان، وهذا يبدو لي صحيحاً كل الصحة، أن الاغريق كانوا يقومون هم، أصلاً، بالتحليل البنائي لميثولوجيتهم: فالعمل الذي ينجزه التحليل على أساطير متوحشة يظهر، إن صحّ التعبير على سطح الأساطير الاغريقية. وقد يمكن أن نذهب إلى حدّ القول بأن الأساطير ذاتها تنجز تحليلها البنائي الخاص بها: فأسماء الشخصيات، الآلهة مثلاً، تعبر أصلاً عن المضمون البنائي للأسطورة. فهو إذن، وبمعنى ما، نفس الشيء تقريباً، وهو، بمعنى آخر، شيء مختلف جداً.

◻ وربما لم يكن هذا الابتعاد التأملي للأسطورة في ذاتها بعيداً عن ظاهرة الانبثاق الفلسفي التي سبق لك مراراً أن لاحظت بأنها،

ولأسباب يعسر تحديدها، حصلت باليونان، خلافاً لقارّات الفكر المتوحش التي كان ممكناً أن تقع فيها. ومهما كان من أمر - إذا كان فهمي جيداً - فإنه يبدو أنك تقترح، دون أن يكون بإمكاننا إصدار حكم قبلي على ذلك بعد، أنه يوجد بين مختلف الأنواع الميثولوجية تقارب معين أو، على الأقل، علاقات متقاربة بما يكفي لأن نتمكن من توزيعها في جدول واسع من المتغيرات أكثر مما نتمكن من توزيعها على هيئة عدة جداول متنافرة.

■ نعم، لكن مع تحفظ، أؤكد عليه شديد تأكيد. إن الفكر الأسطوري شبيه إلى حدّ ما، بحلوى ذات رقائق: [بحيث] توجد مستويات الفكر الأسطوري متراكبة فوق بعضها بعضاً. وقد جهدت في متابعة إحدى الطبقات، وإذا كنت أرى أن هذه الطبقة توجد أيضاً - وبفعل خصائصها البنائية - ضمن أنواع أسطورية أخرى، فإن هذا لا يعني أنه لا توجد طبقات أخرى، كما هو الحال في أمريكا، طبقات أخرى ضمن هذه الأنواع الأسطورية الأخرى.

□ هل بإمكانك أن تحدّد ما تعنيه بالضبط بـ «طبقة» أو «مستوى» الفكر الأسطوري؟ مثلاً، كيف تتحدّد، في القارة الأمريكية، الطبقة التي اخترت دراستها، مقارنة مع أخرى فضلتَ، لهذا السبب أو ذاك، إقصاءها (ربما دون أن تستطيع بعد، فوق ذلك، تعيين حدود مضبوطة لها). ومن جهة أخرى فهل تعيين الحدود هذا مرتبط بمعايير ذات طابع تجريبي، معايير جغرافية، عرقية، سوسيو- تاريخية، أم أنه تعيين مفهومي محض، أي يقوم بإنجاز تقطيع بناءً على شروط الامكان المنطقي الخاصة به؟

■ إن بعض الطبقات تتميز، بسهولة، ببعض الخصائص الموضوعية. هكذا فإن بالامكان أن توجد، حتى لدى الشعوب المسماة متوحشة، ميثولوجيات شعبية وميثولوجيات عالمة، كما أن بالامكان أن توجد لديها، أيضاً، ميثولوجيات مستقلة نسبيا عن الطقس وعن الميثولوجيات المتشابكة معه، عكس ذلك، بشكل وثيق. لكن، لنقتصر على حالة إحدى الميثولوجيات

التي تكاد تكون متهاسكة. ولننطلق من أسطورة مختارة بالصدفة (فيها نعتقد على الأقل). إن تأويل هذه الأسطورة سيدخل فيها أساطير أخرى، وتأويل هذه الأخيرة يُدخِل أخرى بدورها وهكذا دواليك. إلا أن من غير المؤكد أن يتيح لنا مسارنا استنفاذ المتن. هكذا سأطلق كلمة طبقة على مجموعة الأساطير التي سوف نعبرها، وتتابعها، مع العلم أن الطبقات تتلاقى، في أغلب الأحيان، لكي تتمازج، أو تتقاطع لكي تذهب في اتجاهات مختلفة. وبعد عدة عمليات من هذا النوع، قد نفهم معمارية النسق المدروس بشكل أفضل. وقد رسمت في الجزء الأخير من «دراسات ميتولوجية» (وبخصوص مجموعة الأساطير المسماة أساطير «صراع الشوادن ضد الدبابسم» خطاطة لما يمكن أن يكون مساراً على امتداد طبقة مختلفة عن تلك التي كنت قيد التطوّر عليها. إننا لازلنا في البدايات الأولى لهذا النوع من الدراسات بحيث لا يمكنني أن أعطيك جواباً عن طبيعة هذه الطبقات ودرجة حقيقيتها. وفي النقطة التي وصلت إليها، يبدو لي أنها تترجم، لحسب، واقع أن شبكة الصلات المتبادلة بين الأساطير تبلغ من التعقيد حداً يستحيل معه متابعة كل مساراتها عملياً، ومرة واحدة.

◻ والآن، لنتناول مجموعة من المسائل التي تهم المنهج والتي تطرحها «دراسات ميتولوجية». ولنبدأ بالترميزات التي ينظم تشكّلها وعبورها مسار الكتاب. فهل تعتقد أنك أبرزت، ضمن الأساطير التي تتناولها، مجموع الترميزات التي تفعل فيها فعلها قصد تشكيل ذلك «الميترميز» الذي تحدّد به الأسطورة؟ ومن جهة أخرى، هل تعتقد أن التمييز الحاصل ضمن الترميزات، حيث [نراها] تتنوّع، مثلاً، ما بين ترميز فلكي، وسوسيولوجي، ومطبخي، وسمعي، وغذائي، إلخ.. تمييز صارم تماماً؟

■ أولاً، لا بالقطع. فمن الممكن جداً تصور أنه بمقدورنا إبراز ترميزات أخرى.

ثانياً، إن هذه الترميزات تتحدّد من طرف عدد معين من المقولات، هي نفس مقولاتنا فكرنا. أما بالنسبة للأساطير ذاتها، فليس ثمة من تمييز، مادام هدفها، بالتحديد، ليس هو استعمال ترميز دون غيره، أو هذا الترميز أو ذاك،

وإنما هو التعالي عليها واستعمال نرميز ممتاز مشكل منها جميعا. وما هي سوى مميزات تتطلبها ضرورة التحليل، ولكنها لا تطابق، في حدّ ذاتها، أي شيء واقعي.

◻ بعد ذلك، تأتي الثنائية التي ما ننفك نعود إليها بصورة أكثر إلحاحاً من ذي قبل ضمن المجلد الرابع، نعود إليها، أولا، في الفصل الذي يعلن إغلاق البحث، في «الرموز الحسابية الثنائية»، ثم، بصورة نظرية أكثر، في «الحالة»، حيث تتيح لك إجراء ربط هش، ولكنه دقيق، بين العلوم الانسانية والعلوم الدقيقة، في هيئة العلوم الطبيعية. فما هي النتيجة التي يبدو لك أنها تترتب عن كون الثنائية تجد نفسها تشتغل تارة على أكثر المستويات ضآلة عندما تنظم عناصر متعارضة في شكل أزواج، وطورا على مستوى مبدإ عام بالقدر الذي تتجاوز فيه المقولات الخاصة بمختلف التخصصات العلمية قصد العثور على نوع من الأساس الموضوعي ضمن نظام علوم الحياة؟.

■ ينبغي لنا التمييز بين عدة مظاهر ضمن الثنائية. إن الثنائية شيء له وجود في المقام الأول، مادام اللسانيون يستعملونه ولعلمنا نعثر، في أغلب الأحيان، على شواهد موضوعية منه ضمن طرق التفكير التي تتبعها الشعوب التي ندرسها. لقد قيل مرارا إن التعارض بين الطبيعة والثقافة، مثلا، وهو التعارض الذي أستعمله بكثرة، كان من ابتكار الانثولوجيين، وأنه لا يمكن لنا إلصاقه بأنساق التفكير التي ندرسها: وأعتقد أن لا شيء أغلط من هذا. فلم يكن بمقدور الانثولوجيين تصور هذا التعارض إلا لأنهم افترضوه من موضوع دراستهم. وبالطبع، فإنه لا يفصح عن نفسه بصورة مباشرة مثل هذه. وقد يكون ذلك في شكل تعارض بين القرية الآهلة والدغل، بين الغابة والميدان المستصلح، بين الطهي والنيوءة، إلخ. ولكنه يأتينا دائما عبر مادة دراساتنا.

ومن جهة أخرى، تشكل الثنائية نوعا من القاسم المشترك أو المشترك الأصغر، لا أدري، ما أن يتعلق الأمر بأن نترجم إلى لغة خاصة بتجربة ذهنية معينة ناتجات تجربة ذهنية أخرى، وهذا لا يتضمن وجودها الموضوعي، وإنما

سهولتها فحسب. إنه ترميز يسمح لنا بترجمة رسالة من لسان إلى آخر، أو بالأحرى العثور على عناصر مشتركة بين رسالتين، في المستوى الذي تكتسب كلتاهما فيه معنى بالنسبة إلى الأخرى.

وإذا أخذنا هاتين الملاحظتين بعين الاعتبار، أي، الوجود الموضوعي للتعارضات الثنائية، من جهة، وفعاليتها المناهجية والعملية من جهة أخرى، فمن المحتمل أنها تطابقان شيئا ما على مستوى أكثر أساسية. وفي هذه النقطة يمكننا الالتفات نحو العلوم الطبيعية ومساءلتها لماذا تبدو الثنائية، من جهة، ضمن بنية سطحية، وفيم إذا لم تكن أداة سهلة لأنها تطابق بعض الأنماط التي يتبعها اشتغال الدماغ نفسه وأعضاء الحواس. وبهذا الصدد، يقول لنا الفسيولوجيون وعلماء التشريح أشياء مثيرة جدا. فهم يظهرون أن الدماغ يعمل، ليس بصورة حصرية ربما، ولكن بصورة كبيرة جدا على أية حال، مثلما تعمل آلة ثنائية، وهم يظهرون لنا، وهذا ما كنت أقوله قبل لحظات، أن الترميز الذي يجري على مستوى الحساسية نفسها ترميز ثنائي، ومن ثم، إننا، عندما ننتهي إلى استعمال الثنائية، ربما نكون في النقطة التي قد يحصل فيها الاتصال بين الأسس نفسها للفكر والحساسية وتمريسها، بصورة أحسن.

◻ ألا تشعر قط بأنك تحرّف شيئا ما نص الأسطورة الأصلي باسم قاعدة التعارض الثنائي، وهذا يتم منذ التلخيص ربما، ولكنه يتم بصورة أكثر جوهرية في ثنايا التحاليل؟ وبالفعل، نعتقد أحيانا أننا أمام عمليات تقترب من خفة اليد، عمليات بدهية ونصف مبرّرة في آن معا. وأنا أفكر مثلا، في صيغة قد تكون أقرب إلى التجنيس: «إن الجدة تجامع عكسيا بدل القيام بعكس الجماع».

■ إن التوريات، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الحِكَم والألغاز أو شعارات الاشهار - وهي أكثر انتماء إلى حضارتنا - تستعمل طرائق بدائية، نلاحظها وهي تعمل ضمن الفكر الأسطوري، استعمالا دائما. ومن ثم، يبدو لي أن ملاحظتك ملائمة جدا. فضمن الصيغة التي استشهدت بها، ماذا ترانا نجد سوى طريقة مختزلة (ولكنها طريقة يوضحها السياق)، تهدف إلى تدقيق شيئين؟ أولا، إذا اعتبر مجتمع أن طريقة في الجماع هي الطريقة العادية،

فبإمكان المرء أن يجامع عكسيا: أي من الخلف بدل الجماع من الأمام، وتكون المرأة في الموقع الأعلى بدل الموقع الأسفل، إلخ. ثانيا، إذا كان فكر الأهالي بقيم، كما حاولت إظهار ذلك، تشاكلا بين الجماع واستهلاك المواد الغذائية، فإنه سيدرك عكس الاستهلاك الغذائي، أي البراز، باعتباره مشاكلا لعكس الجماع. والحال أنني لا أقوم بذلك، وإنما تقوم به صيغ الأساطير التي يمكن لأي واحد منا قراءتها، [أي] أنها تنكبّ على استنفاذ جميع الامكانيات التي يتيحها مثل هذا التحليل التوافقي. بعد هذا التوضيح، أنا لا أحصر نفسي أبدا في تحليل يقوم على التعارضات الثنائية. إن الثبت الملحق بـ «الانسان العاري» يتضمن عشرين إحالة على «ثلاثيات»، كما يتضمن ثبت «أصل آداب المائدة» ثلاثين إحالة، كما أقدم، في هامش من هوامش «من العسل إلى الرماد» (ص 74)، أمثلة عدة لاستعمال نموذج تماثلي، وليس ثنائيا.

□ إن التعارضات البنيوية تظهر، ضمن تحاليلك، في صورة مجموعة من العمليات والإواليات التي تؤمّن هذا «الإفقار للواقعي»، وهو إفقار محايث للتحليل البنائي. إنك لتستحضر إلى الذهن، في نهاية «الانسان العاري» تلك «العلاقات البيّنة من قبيل المخالفة والتناقض والقلب والتقابل». وهذه هي نفس العمليات التي تأسفتَ، ومنذ «النيء والمطبوخ» على فهمها «فهما سقيما». فهل تشعر أن هذه الألفاظ قد تحدّدت من خلال تقدّم المجلدات؟ وما هي المشاكل التي يبدو لك أن اللا تحديد النسبي الذي تشكو منه ألفاظك الاجرائية قد أثارها؟

■ إن هذه الألفاظ ليست، ضمن لغتي، سوى قيم تقريبية، وستظل إلى النهاية، وهذا ما أخشاه، خاضعة لنفس السقم ونفس التردّد. والسبب في ذلك هو انني لست متمكنا من المنطق بما يكفي حتى أحاول تعميق معنى العمليات التي أنجزها على الأساطير وتصنيفها. إنني أعمل على الأساطير باعتباري بدائيا، مقارنة مع ما يمكن فعله أو ما ينبغي فعله. والآن، يحدثني بعض الرياضيين الشباب عن تطورات جديدة عرفها المنطق، حيث يبدو أننا قد لا نكون في حاجة إلى الاهتمام بطبيعة العلاقات القائمة بين الحدود. وذاك ما يسمّونه نظرية المقولات؛ وهي تقوم على مفهوم التشاكل (morphisme) أي على عناصر أو علاقات يمكننا الاشتغال عليها دون أن يكون علينا

التساؤل حول الطبيعة المنطقية لهذه العلاقات أو لغيرها. ولربما تكون ثمة وسيلة لتجاوز المشكلة في يوم من الأيام.

□ هل بإمكانك أن تحدد لنا كيف تتصور هذه العلاقة بين تحليل الأساطير كما تمارسه و «علم الأساطير»، ذاك «العلم الحقيقي»، الذي تموقع نفسك بالنسبة إليه، ومنذ «النيء» و«المطبوخ» بصورة متواضعة جداً؟

■ لا أعتقد أنه ينبغي لنا أن نتخذ تجاه هذا المشكل موقفاً صوفياً. بل ينبغي تمييز عدة مظاهر. علينا أولا التخلص من الآلات الحاسبة والحاسوبات. فثمة متون ميثولوجية ضخمة وذات تعقد كبير، وتشبه إلى حدٍّ ما كتابات الأخوات برونتي «Juvenilia» : فالعقدات غامضة، والشخصيات تغير أسماءها على الدوام خلال مجرى السرد. ويبلغ الخلط درجة تتطلب التوفر، منذ البداية، على وسائل إعلامية لتوضيح النص. وأعتقد أن الحاسوبات قد تسدي لنا أجلّ الخدمات لو شكلت ثبتات ومنحنتنا، وبسرعة كبيرة، الترابطات التي تظهر، ضمن المتن، بين العناصر المختارة. بعدها، يمكننا الشروع في العمل، وفي شروط شبيهة بتلك التي كنا فيها دون حاسوبات. ولكن مع قاعدة أكثر أمناً: فهذا في الواقع لا يطرح علينا أي مشكل.

والآن فلنتناول معالجة حقيقية، معالجة منطقية رياضية، لا أدعي تملكي لها أبداً. ولكي أقيم بين الأساطير علاقات تغيير، فإنني أقوم بعدد معين من العمليات، وهي عمليات لا أدري ما هي في الواقع. ولكم أرغب في أن ينكبَّ باحث ما، أكثر كفاءة مني في المنطق، وقابل لإضاعة وقته، على عمل بغرض تحديد الطبيعة الخاصة بهذه العمليات، وذلك في محاولة لتصنيفها. وأنا أجهل في الواقع، فيما إذا كانت كثيرة نظراً لكونها تختلف عن بعضها البعض اختلافاً كبيراً، أو فيما إذا كنت، وعكس ذلك، هي نفسها دائماً، ويمكن، من ثم، إرجاعها إلى مجموعة صغيرة من العمليات المتواترة نستعملها كل مرّة، وحسب حاجاتنا. فإذا كانت هذه العمليات كثيرة جداً، وإذا ما كان ثمة من العمليات ما يساوي التأويلات، فإنها لن تكون سوى وصف بسيط، ولن

تعدو كونها وصفنا مادّته في لغة تختلف عن تلك التي صيغت بها في البداية، وستفلت [من ثم]، من كل إمكانية لمعالجتها معالجة منطقية. بالعكس، إذا كانت هذه العمليات أقل نسبيا من الحالات التي نستعملها فيها، فبإمكاننا القول إننا أمام منطق تحدّده مجموعة من القوانين وبإمكاننا أن نطرح على أنفسنا جميع أنواع المشاكل: فهل هذه العمليات متراتبة؟ وهل يستتبع استعمال عملية، في لحظة معينة، استعمال عملية أخرى، في لحظة أخرى؟ وهل يمكننا تحديد القوانين المتواترة الخاصة بهذا النوع من النحو؟ وإذا أمكن ذلك، أصبحنا قادرين على توليد الأساطير عبر تشغيل هذه العمليات، وتبعا للقوانين التي حدّدناها. قد يكون كل هذا مهماً جدا، ولكنه سيمضي بعيداً وراء ما كنت أدعي القيام به.

☐ مهما يكن من أمر، يبدو لي أن الرهان الذي كانت «دراسات ميثولوجية» ترمي إلى كسبه بوصفها كذلك، يكمن جوهريا في استحالة أي تصنيف يمكن منطقه منطقة صارمة. بل إن هذه الاستحالة تشكل محرك الكتاب، وتطوره الحلزوني. فثمة أمر يبدو لي أنه عايث عابثة تامة للعلوم الانسانية بمجرّد أن نشرع في عملها ضمن منظور تحليل للعلامات، وللوحدات الدالة الكبرى على الخصوص. وبالقدر الذي نضطر فيه لأن نعكس علاماتها عكسا جانبيا، فإننا نشهد تضاعفا مستمرا للموضوع يمنعنا حتى من تصور النتيجة العلمية نفسها، وذلك حتى يستفيد من ذلك استفادة معكوسة، إن جاز لنا هذا التعبير، معادل منطوق به في لسان آخر، كمنطق أكثر، وأكثر مفهمة بالطبع، ولكنه لسان يولّد كلاما، هو هنا نص لا بداية ولا نهاية حقيقية له، بدل أن يولّد علما للسان، بالمعنى الحصري للكلمة.

■ أتفق معك تمام الاتفاق، ولهذا إذا كان على العلوم الانسانية أن تنظر جهة العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة، فإنها لا تستطيع فطريا اللحاق بها، وذلك من حيث طبيعة موضوعها بالذات. وأعتقد أننا محكوم علينا بصورة لا مردّ لها بأن نتيه دائما بين قطبين، وأن إحدى يدينا ستتشبث بالمحسوس، والأخرى بالمعقول. وكل ما يمكننا رجاؤه هو أن لا تظهر فجوة تكون واضحة وضوحا مفرطا، وأن توجد ثمة لحظة نتم فيها، نحن الذين يحاولون القيام بعمل العالِم، عمل الشاعر، أو الفنان أو الانسان المتوحش، وأن توجد لحظة

أخرى يستطيع فيها العلماء، بالمعنى الكامل للكلمة، أن ينمموا هم أنفسهم العمل الذي نقوم به.

ولهذا السبب فإنه لمن المزعج جدا أن يواجهنا بعض المختصين في المنطق أو العلوم الطبيعية، أحيانا، بحجة أن فرضياتنا ليست كما يقولون، قابلة للتزوير بالمعنى الذي يمكن لنا معه، سواء في البيولوجيات أو في الفيزياء، إظهار أن فرضية ما صادقة أو خاطئة. وأعتقد أن الأمر يتعلق هنا باستحالة محايثة لطبيعة الأشياء التي نعمل عليها. فبإمكان البيولوجيين والفيزيائيين التوصل إلى تراض ما حول مستوى الإحالة الذي ينبغي لهم في مرحلة معينة من مراحل تطور علمهم، أن يتموقعوا فيه، بينما [يظل] مستوى إحالتنا نحن دائما موضع أخذ ورد. فلا اتفاق بيننا حول هذه النقطة. إننا نتأرجح مثلما يتأرجح رقاص الضغط، إن صح التعبير، بين المستويات المتنوعة للإحالات الممكنة.

◻ إن هذا جواب على الانتقادات المنتقدة إلى الدقة والصادرة عن عدم [التوفر على] الصبر العلمي. ولكن يبدو لي أن هجوماتك في «خاتمة» «الإنسان العاري»، حيث تعود إلى مجموع مشروعك وترد على التحفظات المتنوعة التي أثارها، تتوجه بالخصوص، وبصورة أكثر حدة، إلى من تنعتهم بـ «الفلاسفة»، نعتا لعله يتسم بعمومية مفرطة.

■ فلنسمّه ردًا بدل تسميته هجوما. إن الفلاسفة هم الذين هاجموني واستسلمت إلى الردّ عليهم بعدما سكتُّ لمدة طويلة جدا، ولكنني عندما أتكلم عن «الفلاسفة» فأنا لا أعني جميع «الفلاسفة».

◻ وما هي الانتقادات التي وجهها هؤلاء الفلاسفة إليك؟

■ إنها، جوهرياً، نوعان من الانتقادات. الانتقاد الأول هو أن هذا النوع من التحليل الذي أنماطه ميّس، يتموقع على مستوى عقلي بحت، ويتجاهل، [بالتالي]، جميع المعطيات الخاصة بالحساسية والانفعال. والانتقاد الثاني هو أن تحليلي للأساطير يفقرها إلى درجة سحب أية دلالة منها.

وعلى العكس من ذلك، يبدو لي أن الفكر البنيوي فكر يسعى دوما ـ وأعتقد أن هذا أحد الأسباب التي جعلته يمارس جاذبية، خلال مدة زمنية

على الأقل - إلى المصالحة بين المحسوس والمعقول، وإلى رفض تقسيم الانسان، وهو الأمر الذي يقوم به تحديدا بعض الفلاسفة، الذين يقيمون فصلا يعزل ميدان العلم عن ميدان آخر خاص بهم. وأعتقد أننا لن نفهم الانسان إلا في اللحظة التي يهدف فيها نموذج التفسير الذي نبحث عنه إلى المصالحة بين الفن والمنطق، بين الفكر والحياة، بين المحسوس والمعقول. وإذا بدت لنا هذه الألفاظ مفصولة، وكأنها مفككة، فلا ينبغي لنا سوى اتهام العاهة الملازمة أصلاً لمعرفتنا.

كما أنني حاولت، من جهة أخرى، أن أبرز الغنى المتضمن في نوع التحليل الخاص بالأساطير الذي أقترحه، أو أنني أعاود الاحتماء به بعد بلوتارك مؤسسه. إن هذا الغنى يخرج من الأساطير، وخلافا لما يمكننا اعتقاده، ما لا يحصى من المعاني التي كانت التفاهات الشائعة عاجزة عن اكتشافها ضمنها. وإذا تحصّل لنا شيء من كل هذا المشروع، حدث ما قد أسميه حضور التفاصيل الكثيف: لا يمكننا تجاهل أي شيء ضمن الأسطورة، ولا يمكننا أن نقول عن شيء ما إن هذا عجيب أو لامعقول لكي نحافظ على نقاء بعض الحقائق الخالدة. وبالتالي، ليس ثمة ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار دون أن يكون له معنى. ولقد حاولت، بالتحديد، إظهار ما هو هذا المعنى، أو ما هي هذه المعاني.

□ عندما نقول: ليس في الأسطورة ما هو مفتقد إلى الدلالة، فإننا لا نملك إلا أن نفكر في تعبير «الكل يدل»، وهو التعبير الذي استهل به بارت مؤلفه «S/Z» استهلالا لا مندوحة عنه. إن هذا هو السبب، دون ريب، في شعورنا، وعلى طول «دراسات ميثولوجية»، وخصوصا في هذا المجلد الأخير الذي يروم إعادة الامساك بها كلها، بنوع من الدوار: ذلك أنه إذا كان الصمود الجديد والدائم من التفاصيل إلى قانون المجموع يسمح لنا وحده بمنحه شرعية [يكتسب بموجبها وضعية] الواقع الديناميكي، فإنه لا يكف، وبالمقابل، عن فقدان واقعيته إلى حدود الدوار، وذلك تحت الوفرة المتنامية دوما للتفاصيل، مما يشكل بالتالي المظهر المأساوي الخاص بهذا النوع من الكتب.

■ إن الصعوبة الكبيرة ناتجة عن كون القارىء، مهما يكن ولو أنه مكوَّن تكوينا إثنولوجيا، يتصدّى لهذا النوع من الأساطير من الخارج بالضرورة. لقد صرفت ثلاث سنوات في كتابة هذا المجلد الأخير، وبالطبع، لن يكرس أي واحد ثلاث سنوات لقراءته. ومع ذلك، لقد كان كل هذا الوقت ضروريا لكي أتشبّع بمادة الأساطير لدرجة أنني كنت أحفظها عن ظهر قلب عمليا.

ومن جهة أخرى، إن هذا المجلد، الذي يزيد حجمه على المجلدات السابقة، زيادة كبيرة، يهدف إلى الحلول محل الثلاثة أو أربعة مجلدات التي قد يكون من الضروري، في الواقع، تكريسها لنفس المادة. إلا أنني كنت، وخلال عملي كله، مهووسا بما وقع لسوسير مع النيلونغن (Nibelungen)، التي عمل عليها لمدة سنوات، وكرّس لها دفاتر لا حصر لها ضمّنها نقطه. وإننا لنشعر، خلال قراءتنا لها، أنه أصبح، مع تقدم دراسته، مسحوقا، بل وغارقا تحت مواده نفسها، لدرجة أصبح فيها عاجزا عن الامساك بخيوطها. وكان هذا هو أكبر خطر يتهدّدني طوال تأليفي لـ «دراسات ميثولوجية». ولقد ارتضيت لنفسي مبدءاً لا أحيد عنه يقضي بألا أسقط في هذا الخطر، وأنه ينبغي لي، ومهما كان الثمن، وحتى لو أدّى ذلك إلى إرهاق القارىء، أن أسير بالمشروع إلى نهايته.

وينبغي أخيرا، أن يعتبر كتاب مثل «الانسان العاري»، بل ومجموع «دراسات ميثولوجية» بصورة أوسع، بمثابة فهرست يضم العشرات من موضوعات البحث اكتفيت برسم خطاطاتها، وإقامتها حتى يمكن لآخرين، إذا رغبوا في ذلك، التأمل فيها بالتناوب وتعميقها.

□ إنك تتكلم هنا، وهذا هو ما أثار ني خلال هذا الحديث، كما لو أن هذه الأبحاث قابلة للمراكمة حقا. فكيف يمكن لنا أن نتصوّر أن مجلدات عديدة، شبيهة بـ«دراسات ميثولوجية» ستأتي لتنضاف إليها دون أن نخشى أن هذا الكم سيعتّم من تلقاء ذاته ما كنا نفترض منه أنه سينيره؟ ويبدو لي أنه لا يمكن لنا التفكير في ذلك إلا في حالة [وجود] تلك المعالجة المنطقية - الرياضية التي ذكرتها، وهي معالجة خليقة باختصار الكتب الواقعة في حتمية التضعيف التي تجعل منها كتبا

بالتحديد من جهة، ومن جهة أخرى، خليقة بأن تحل شيئا فشيئا محل تكدّسها المستحيل.

■ ليس بالحصر ولا بالضرورة. فالفرضيات العلمية الكبيرة تعتمد على كمية ضخمة من الأعمال القائمة على التفاصيل، والملحقات التجريبية، ثم يأتي من وقت لآخر - مرة كل عشرين أو ثلاثين سنة، أو أكثر أحياناً - عقل موهوب وصالح لهذا النوع من المشاريع ليركبها. عندما نصف عددا ضخما من الأكوان الميثولوجية، فإننا لن نضع أنفسنا في موقع يخالف الموقع الذي يوجد فيه عادة، وداخل ميدان العلوم الانسانية نفسها، الاثنوغرافيون واللسانيون والمؤرخون الذين يراكمون أوصاف المجتمعات والألسن والعصور. وفي يوم ما ينهض شخص مثل دوركهايم أو سوسير أو ڤيبر ليعطي معنى لكل ذلك. إنه لمن المبتذل أن نقول ذلك، ولكن التقدم العلمي يتشكل على طريقة جبال الثلج: حيث لا يرى الجمهور المثقف سوى حدها البارز دون أن يشك في ضخامة حجم التحاليل والوثائق التي تدعمها. إن مشروع «دراسات ميثولوجية» يعتمد على المئات من المؤلفات المذكورة في بيبليوغرافيا كل مجلد، وإذا ما قيّض لنظرية في الأسطورة، مرضية مؤقتا، أن ترى النور، فإنها ستعتمد، هي نفسها، على العشرات من المشاريع الشبيهة بمشروعي. ينبغي لنا التخلص من الوهم الفلسفي القائل إن طريقا ملكية أو سبلا مختصرة موجودة على جادة الحقيقة.

□ قد يحلو لي في مرحلة أخيرة، أن أحاول موقعة بعض المشاكل التي أثارت تصورك للتحليل البنائي. وهكذا بإمكاننا مساءلة العلاقات القائمة بين أعمالك وأعمال جورج دوميزيل (G. Dumézil). فخلال مقابلة حديثة العهد[1]، لم يفتك أن تسجّل، كالعهد بك، ما أنت مدين به لها، و[لكنك] شدّدت على تمييزين أساسيين: الأول عملي، وهو أن دوميزيل يعمل، في جزء كبير من أعماله، على ألسن ميتة، وبالتالي، هو مضطر إلى أن يفسح مجالا كبيرا للعمل الفيلولوجي. أما الآخر، فهو تمييز نظري، يعارض بين محورين من محاور الاهتمامات:

(1) بقلم جورج كوكودجيان، في الماغازين ليتيرير، ملف ليڤي ستروس، عدد 58، نوفمبر 1971.

حيث إن محور دوميزيل «يستعمل الأساطير الهندية ـ الأوروبية قصد البرهنة برهنة ساطعة على خاصية أساسية من خصائص المجتمعات والفكر الهنديين الاوروبيين، وأعني بها هيمنة البنية الثلاثية». أما محورك، فهو يدرس الأساطير في ذاتها قصد إبراز بعض الخصائص الأساسية في الفكر الأسطوري. فهل اختلاف الموضوعات هو ما يبرر، فيما يبدو لك، الاختلاف القائم بين نموذجين من نماذج المقاربة البنائية، حيث يتأسس الأول على التشابه بين الحدود ويتأسس الثاني على المعارضة بينهما؟ أم أنك تعتقد أن كلا المنهجين قابل لأن يطبق على مجموع الموضوعات المتناولة؟ حيث ينتج عن ذلك، ومن ثم، أن الأسطورة، المنظور إليها في كلتا الحالتين في مستوى تاريخها وحده، يمكن أن تخضع لقراءتين مختلفتين، وقد يكون من الجوهري أن نتمكن من قياس تكاملهما وصيغ مفصلتهما. وهل يمكن لنا، في رأيك، أن نبرز، ضمن الفكر المتوحش، وعلى وجه أخص ضمن فكر هنود أمريكا كما تشفّ عنه أساطيرهم، شيئا يمكن لنا مقارنته بالتقسيم الثلاثي الهندي ـ أوروبي، أي مجموعة من الحدود البنائية لا تتضمن عمليات منطقية تحكمها مجموعة من الشروط المادية بقدر ما تتضمن تصورا كليا للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وبكلمة تصورا للواقع التاريخي [الخاص بـ] المجتمعات المدروسة؟ إنه، في الواقع، السؤال الذي طرحه، و[لكن] بعبارة أخرى، بير سميث (P. Smith) ودان سبيربر، (D. Sperber) على نفسيهما عندما أثارا، في نهاية دراستهما «دراسات ميثولوجية لجورج دوميزيل»[2]، ضرورة أن «ندقق في الطريقة التي يكون من المشروع لنا فيها تجريد الجهاز النظري، الذي هو الرمزية، من تلك المجموعة الملموسة أكثر، وهي المجموعة التي تشكل الايديولوجيا».

■ إن دوميزيل يستعمل دائما منهجا قد لا يرغب في تسميته بنائيا، ولكنه يبدو لي أنه كذلك حقا، إلا أنه يستعمله لغايات خاصة. كما أن سوسير، الذي كنا نتحدث عنه منذ لحظات، يطبق منهجا ذا نفس بنيوي قصد القيام

(2) الحوليات، عدد مزدوج 3/4، مايو/ غشت 1971.

ببرهنة ذات توجه أكثر تاريخية، وأعني البرهنة على أن النيبلونغن (Nibelun-gen) عبارة عن أخبار تتعلق بمملكة بورغونيا الأولى. ومن ثم، لا يتعلق الأمر، كما يبدو أنك تعتقد، بمنهجين [مختلفين]، وإنما يتعلق بنفس المنهج، المطبق قصد الوصول إلى غايات مختلفة، سواء أكان ذلك، كما تقول، بهدف الكشف عن بعض خصائص الفكر الأسطوري، أم كان قصد إبراز المعنى الكـامن في التعـارض بين المتصـل والمنقـطع ضمن الفكـر والمجتمعـات الأمريكيين، أي الموقع الخاص الذي تحتله ضمنهما ما أسميته التلوّنية (chro-matisme)، فإن الأمر يتعلق بعوامل أيديولوجية تتموقع في مستوى يمكن لنا مقارنته شكليا مع مبدإ التقسيم الثلاثي ضمن الفكر الهندي ـ الأوروبي.

وبالمقابل، فإن فرنان (Vernant) ودوتيان (Detienne) وفيدال ناكي (Vi-dal-Naquet) يعملون على مواد يونـانية، وبـالتالي هندية ـ أوروبية، قصد التوصّل إلى بعض الخصائص التفاضلية التي توجد في المجتمع اليوناني والتي تميزه ضمن المجموعة الهندية الأوروبية (وتلك مهمة أضيق من المهمة التي أخذها دوميزيل على عاتقه)، فهنا لا يمنع كون بعض نتائجهم، على مستوى تحليل الأسـاطير، تدعم النتـائج التي أعتقد أنني توصلت إليها ولكن على مستـوى أعم. ولاعـطاء مثال آخر، فإن الهنود زوني «يؤرّخون» أساطيرهم بطريقة شبيهة بتلك التي استطاع دوميزيل إبرازها لدى الرومان. ومن ثم، لا ينبغي لنا أن نحاول الحسم قبليا في مواد لا يزال جهلنا بها كبيرا، كما لا ينبغي أن ندخل تمييزات مبدئية، كالتمييز القائم بين الرمزية والأيديولوجيا. علينا أن نكب جميعـا، وبـالأحرى، على المهام التي نشعر بميل نحوها، ونعتقد أننا مرصودون لها وسنرى شيئا فشيئا أنها تتقارب.

□ منـذ عدة سنـوات أعـطيت عدة أمثلة لـ «خرجات» تظهر إمكانية تطبيق طريقتك في تحليل الأساطير على موضوعات ثقافية تنتمي إلى نظام آخر. ومن جهة أخرى، تقول، خلال البرنامج الذي خصّصه لك ميشـال ترغر (M. Tréguer) منذ أربع سنوات: «إن السياسة، والحس التاريخي، وموقفنا تجاه مستقبلنا أو ماضينا، هذه كلها أمور تبدو لي، بالطبع، محمّلة بالميثولوجيا، بل وبميثولوجيا قابلة جداً للمقارنة، ومن المحتمل أنها قابلة لأن تدرس، حسب نفس المناهج التي سوف

نطبّقها على أمثلة بعيدة (. . .) . . . بإمكاناتنا العثور، خلال دراستنا لوسائل الاتصال الجماهيرية هذه، ودراستنا للطريقة التي تتطور بها، على ظواهر في حالة توالد، ظواهر لا تختلف كثيراً عن تلك التي نذهب للبحث عنها ضمن مجموعات سكانية غريبة جداً».

فكيف نفهم الامكانيات التي يبدو أنك تدعو لها، والتي تتجلى في تشكيل ميثولوجيا معاصرة ودراستها؟.

■ أنا لا أدعو لها أبداً. وإنما أريد أن أقول فقط إن هذا الأمر قد يكون قابلاً للتصور، رغم أنه سيكون، بكل تأكيد، أصعب بكثير من تطبيقه في حالة الفكر المتوحش. فإذا ما تناولت التاريخ، أكون متفقاً مع إيفانس - برتشارد (Evans Pritchard) عندما يشدّد على أننا نغطي بكلمة «تاريخ» أمرين مختلفين تماماً. فمن جهة، هناك الأحداث كما وقعت، ومن جهة أخرى، هناك الطريقة التي نتصوّر بها هذه الأحداث، وهي الطريقة الوحيدة التي تمكننا من التوصل إليها. فثمة ما لا يحصى من الأحداث، مادامت الأمور تحدث في كل دقيقة، بل وفي كل لحظة، ومن ثم إننا نختار الأحداث، إلا أننا لا نختار بنفس الطريقة، ولا نقيم بينها نفس العلاقات، ولا نعطيها نفس الدلالة. إن هذا التاريخ الذي هو تصور جماعي أو تصور بتناء قسم من الجماعة (حيث إن داخل مجتمع ما عدة تصوّرات جماعية تتناول نفس التاريخ)، إن هذا التصوّر الجماعي للأحداث هو ما يبدو لي قريباً، لا من حيث طبيعته أو من حيث وظيفته، مما نسمّيه أسطورة داخل المجتمعات [التي لم تعرف] الكتابة. ومن ثم، أعتقد أن ثمة إمكانية لتطبيق منهج مشابه على التاريخ المفهوم بهذه الطريقة. وبالطبع، لن يتعلق الأمر بالتعامل مع التاريخ نفسه باعتباره أسطورة، أي بتشكيل تاريخ أسطوري انطلاقاً من التاريخ وفوقه، وإنما يتعلق بالبحث، من خلال نظرتنا في التصور الذي قد يشكله عن تاريخ فرنسا أناس، لنقل إنهم من اليمين أو اليسار، ويشكله من بين أهل اليسار، الاشتراكيون أو الاشتراكيون الراديكاليون، أو الشيوعيون أو البساراويون، كيف تتشكّل بعض الالتواءات على مستوى السرد، وأنا لا أعني بذلك التواءات بالنسبة إلى الواقع، وإنما أعني نسقاً من التحولات المنظمة باعتبارها مجموعة من الصيغ المستقلة.

□ ولكن ألا نشعر بأننا سنكون من جهة، أمام خطابات متنافرة جدا فيما بينها، أي خطابات تطرح درجة من الاستقلالية أضعف كثيرا من استقلالية الأسطورة تجاه نفسها، وأننا لن ننتهي، من جهة أخرى، إلا إلى العثور على أشياء كنا نعلمها قبلا؟ لقد عنّ لي ذلك بخصوص السينما الأمريكية التي كان يبدو لي أنها تبرر هذا النمط من المقاربات تبريراً خاصا: فهي، بالفعل، الوسيلة الأكثر تجانسا من بين وسائل الاتصال الجماهيري التي يمكننا تخيّلها، والحال أنني أخشى من أن تنتهي دراسة للأفلام تستهدف الكشف عن الثوابت البنائية الكامنة في السينما الأمريكية إلى أن تبرز لنا، في نهاية المطاف، وبهذا القدر أو ذاك من النجاح في الوصف، وهذا القدر أو ذاك من الصرامة في المعلومات، أن عددا معينا من الأفكار العامة، أو بالأحرى من البديهيات، ليس سوى أشياء سبق لنا معرفتها أو كنا نشك في وجودها إلى حدّ بعيد على الأقل.

■ إن ما تقوله هنا صحيح تماما وغالباً ما أثارني خلال قراءتي لمحاولات متنوعة [للتطبيق] للتحليل البنائي على أعمال أدبية أو غيرها، مما ينتمي إلى مجتمعنا. إننا غالبا ما نشعر بأننا نعثر من جديد على [المؤلفات المعنونة] «على طريقة» راسين، لصاحبيها مولير (Muller) وريبو (Reboux). وهي ليست معارضة لراسين فحسب، وإنما هي، في الوقت نفسه، معارضة لكتاب مدرسي يحتوي على مقتطف من مسرحية مأساوية لهذا المؤلف، تزينه هوامش تفسيرية منسوبة إلى شخص أعتقد أنه يدعى السيد ليبلول (Libellule)، وهو أستاذ بالتعليم الثانوي. إنها هوامش تقتصر على إعادة كتابة ما هو موجود في النص أصلا كتابة مسهبة ومضحكة. وإن هذه الاخفاقات تُظهر لنا جيدا أن هذا النوع من الدراسات صعب، ولقد أعطيت، للحظات خلت، سببا لذلك، عندما شدّدت على أننا نوجد أمام خطابات غالبا ما تكون متنافرة فيما بينها.

ولكن ليس هذا هو السبب الوحيد. فما تم إنجازه عموما، في هذا الميدان، يظل سطحيا بصورة مريعة، ومن ثم، يظل غير ذي أهمية كبيرة، لأن [البعض] لا يقدِّر ضخامة المهمة التي سيمثلها تحليل بنائي جدي لأعمال أدبية، معقدة وواسعة في آن معا. ولا أعتقد أنني على خطإ إذا قلت إن تحليل

سونيتة، أي أربعة عشر نصف سطر، قد يتطلب مائة ورقة. ولك أن تتخيل العدد الذي قد تتطلبه معالجة رواية ما حسب نفس المبادىء. ولكن ـ وهنا تكمن صعوبة أخرى ـ هل تكون المبادىء هي نفسها بالتدقيق؟ لم يسبق لنا أن طرحنا هذا السؤال قط. ومع ذلك، فإن تشكيلة جيولوجية تمتد على مدى العشرات من الكيلومترات، تشكيلة يمكن لنا تحليل بنيتها، ليست مبنية بنفس الطريقة أو الدرجة التي تمت بها بنية كتلة من البلور. إن هذه الأخيرة مبنية بشكل صارم وعلى جميع الأصعدة، كما أن الشكل الهندسي المرئي يترجم ترتيب الجزئيات ترجمة مباشرة، مثلما يترجم هذا الترتيب ترتيب الذرات. إن تكوين البلور يمتزج بشكله، ويمتزج التحليل التعاقبي بالتحليل التزامني وبالعكس، فإن التحليلين يظلان متميزين في حالة التشكل الجيولوجي الذي ذكرته منذ لحظة، حيث تمتزج المستويات، التي يمكن لنا أن نقول عنها إنها مبنية، بأخرى تسيطر عليها الفوضى والاحتمال. لعل ثمة اختلافات من نفس القبيل تفصل بين القصيدة والنثر الروائي، وليس في إمكاننا حتى استبعاد أن بعض المنتوجات الأدبية تخضع للعوارض وفعل الاحتمالات بالقدر الذي تخضع لها به، مثلا، كومة من الأحجار أو ركام ما... فليس الكل مبنيا، ولا توجد البنية في كل مكان بالضرورة. أما السؤال المنهجي الذي ينبغي طرحه بالضرورة فهو: على افتراض أن البنية حاضرة، فأين تكمن يا ترى؟ ولقصد الوصول إلى شيء به نوع من الجدة، فإنه ينبغي لنا التموقع في هذا المستوى، وهو نادرا ما يمتزج بالمستوى الجلي الذي يكتفي به الناس في أغلب الأحيان. ولهذا، عندما يتم تحليل قصيدة ما مثلا، فلا ينبغي الاقتصار على الافاضة في شرح المعنى، وإنما ينبغي البدء بتفكيكها تبعا لمستويات عدة، المستوى الفونولوجي، والتركيبي، والنظمي إلخ.

◻ قد يفسرُ ذلك أنه لا يمكن لتحاليل بنائية مصوغة تبعا لمنظوراتك أن تطبَّق بنجاح على موضوعات ثقافية تنتمي إلى مجتمعاتنا إلا شريطة أن نقلص اختيار متننا ونعدد مستويات تحليلنا، وذلك في تعارض مع ما قمت به في «دراسات ميثولوجية». وبالفعل، سواء تعلق الأمر بموضوع تابع للانتاج الفني أو بطبقة من العلامات السوسيولوجية، فإن ما يعنينا العثور عليه ضمنها، نحن الذين

نماصرهما بهذا القدر أو ذاك، هو هذه القيمة الجلالية، والاغرابية، كما قد يقول سيغالن (Segalen)، وهي القيمة التي تملكها الأسطورة في ذاتها بصورة جلية جدا، باعتبارها نتاجا طبيعيا لمجتمعات تختلف عنا اختلافا جذريا. ومن ثم، تنبع ضرورة حقول محصورة جدّا ومتعددة المعاني، حتى يمكن لنا أن نخرج اشتغالا كامنا إلى واضحة النهار، وفي منأى عن تفاهة الفكرة الرئيسة. وهذا هو ما فهمه بارت جيدا، مثلا، سواء عندما أظهر، ضمن «ميثولوجياته»، سمة معمقة وملتوية حول نفسها بشكل حلزوني (وتنبّه عمل الكتابة أيضا)، أو عندما حصر «سن موضته» في لباس الموضة المكتوب، أو لما حصره على حافة ضيقة جدا من الخطاب الاجتماعي. إلا أنه لا يوجد ثمة، لا من هذا الجانب أو ذاك، ما يعادل هذه الكونية الدالة التي تأتينا، ودون أن نشعر بأي ابتذال، عبر تحليل الأسطورة، وذلك بالقدر نفسه الذي لا تولد فيه هذه الخطابات، وهذه الانتاجات، في آخر المطاف (وكما تظهر بالنسبة للرواية في صفحات من «أصل آداب المائدة»؛ أصبحت الآن كلاسيكية) إلا من تشظي الأسطورة وتفككها.

ولهذا نجد بعض التحاليل الشبيهة بتحليلات نفسها إما منغلقة على نفسها، وإما نادرة، وبالعكس، على أن تقوم بدور الوصل، إذا جاز لنا التعبير، ضمن دراسات جامعة لا يمكنها أن تختزل إليها. ولهذا المعنى أذكر في كتاب نورمان واشتل (N. Wachtel) : «رؤية المغلوبين». ففي هذه الدراسة الشاملة للتصور الذي شكله هنود البيرو حول الغزو الاسباني، وهي دراسة خضعت لقوانين الوصف الاسطوري والاثنوغرافي، يقدم لنا الفصل الثاني (رقصة الغزو)، تحليلا يتناول مظهرا من مظاهر فولكلور البيرو يحتفل بموت أتاهوالبا (Ata-hualpa)، وهو مظهر لا يزال حيا حتى يومنا هذا. إن هذه الدراسات التي تتّبعت منهجك تتبعا صارما، من حيث التعارضات الثنائية والمقارنة بين الروايات السردية، تتيح لنا أن نبرز عناصر البحث التاريخي، لأنها تكشف لنا مضامين فكر الأهالي.

■ أنت محق تماما في استشهادك بالكتاب الجميل الذي ألفه واشتل، والذي يتموقع من وجهة النظر المناهجية ـ وكان علي أن أحيل عليه كذلك قبل لحظات ـ في منتصف الطريق بين مشروع دوميزيل ومشروعي. وبهدف العودة إلى نظراتك الأولى، فأنا متفق على أن تعدد مستويات التحليل قد يعوّض، ضمن حدود معينة، الألفة المفرطة (وهي ألفة وهمية علاوة على ذلك) التي نجد أنفسنا فيها تجاه المستوى أو المستويات الأكثر سطحية. ولم ذلك؟ ذلك أن المستويات الأخرى تفلت عادة من الامساك الواعي، ومن ثم، فإننا نعثر إزاءها، ومن جديد، على هذا التباعد الذي يفرض علينا ألا نرى سوى الخصائص الجوهرية. إن عمل الانثولوجيا يتجلى دائما في دراسة الانسان من «الطرف الآخر»، وإننا لنستطيع عبر دراسات الموضوعات من الطرف الآخر ـ أي من الطرف الذي لا نملك عنه أفكارا جاهزة، ذلك أننا لم نكن نعلم حتى بوجوده في أغلب الأحيان ـ، أن نحتفظ بمكسب المنهج احتفاظا أحسن. والآن عليك ألا تنسى أنه، حتى ضمن مجتمع الملاحظ، توجد «لغات أخرى» مثل الموسيقى، التي نوجد إزاءها في البداية، في شروط لا تختلف كثيرا عن الشروط التي نجد أنفسنا فيها لدى دراستنا للميثولوجيات الاغرابية.

□ في «خاتمة» «الانسان العاري» تكتب، باعتبار ذلك «فرضية عمل» أن «حقل الدراسات البنائية يضم أربع أسر من الأسر المالكة الرئيسية، وهي الكائنات الرياضية، والألسن الطبيعية، والأعمال الموسيقية والأساطير». إن هذا الاختيار يظهر بوضوح استبعادا [واحدا]: أي استبعاد جميع الفنون التصويرية من الرسم إلى السينما. وهل كان ذلك لأن الصورة، أو الهيئة، تقبل، بصعوبة أكبر، اختزالها بنيويا، على مستوى النسق اللوني مثلا، أي على مستوى الألوان التي تستعمل كثافات يصعب ترتيبها في عناصر منفصلة؟ ألا يعني ذلك، من جهة أخرى، الاقرار بمحدودية مبدأ التحليل البنائي ذاته، محدودية من قبيل تلك التي يحدّدها لها جان فرانسوا ليوتار (J. F. Lyotard) عندما يكتشف، من خلال استعماله للتعارض خطاب/ صورة، أن في مبدإ أي إنتاج فني استعصاءً على الأنساق التي تكون من الصنف اللغوي؟

■ لقد قلت «الأسر المالكة الرئيسية»، ولكنها ليست المالكة الوحيدة بكل تأكيد. ويبدو لي أنني أجبت، منذ لحظات، على سؤالك جزئيا: إن هذه هي الميادين التي يصعب فيها، وأكثر من غيرها، «تركيب جمل ما». وليس ذلك مستحيلا طبعا. لقد قيلت جمل عديدة حول الموسيقى، إلا أن عدم ملاءمتها لموضوعاتها أمر واضح للعيان، ويبدو لي أن ذلك واضح بصورة أكثر مباشرة ووضوحا منها في حالة الجمل - غير الملائمة أيضا، وفي غالب الأحيان - التي قيلت في الرسم مثلا. أنا لا أرى أي شيء يمكن مقارنته، في علم الموسيقى، بعمل بانوفسكي (Panofsky)، أو حتى بعمل سابقيه. وهذا لا يمنع بانوفسكي من أن يكون مفكرا بنيويا كبيرا، ومن ثم، هو لا يمنع الفنون التشكيلية والتخطيطية كذلك من أن تدخل في دائرة الدراسات البنائية. ومع ذلك، إذا لم أضعها، من وجهة النظر هذه، في نفس المرتبة بالضبط، فذلك يرجع إلى أسباب ستعفيني من تكرارها ما دامت مبسوطة، وبصورة مطوّلة، في «الاستهلال» الذي يفتتح «النيء والمطبوخ». وبكل تأكيد إنك لتضع إصبعك على صعوبة إضافية عندما تشدّد على أن مختلف أنماط التعبير الجمالي - أو غيره - «قابلة للترميز»، وبصورة متفاوتة، عن طريق وحدات منفصلة. ولكن التحليل البنائي - وهذا ما سبق لي قوله - ليس ينقطع سجينا للتعارضات الثنائية. بل يمكنه اللجوء أيضا إلى النماذج التمثيلية، أي إلى نماذج تتغيّر العلاقات فيها بين عناصرها زيادة أو نقصانا، طردا أو عكسا.

□ غالبا ما ألححت، ولاتزال تلح هنا أيضا، على حضور التفاصيل الكثيف، حيث يشكل استثمارها المنهجي فائدة التحليل البنائي الرئيسية، وذلك بالقدر الذي يسمح فيه بتفسير ما ظل غير مفسّر إلى حدّ الآن، وحيث يرتب، في إطار منطق ما، عددا من العناصر المتنافرة ظاهريا. ولهذا وجد منهجك في تحليل الأسطورة نفسه تلقائيا، بالنسبة إليك وإلى كثيرين غيرك، قابلا للتعميم وراء موضوعه: ومن هنا تأتي هذه «الخرجات» التي تقوم بها، وهي خرجات حذرة بلا ريب، ومحدودة، إلا أن لها قيمة كبيرة من حيث كونها تشكّل استفزازا ونموذجا. هذا وضع لا يمكن مقارنته إلا بالتحليل النفسي: فأعمال فرويد تعتمد جميعها على الحتمية الكلية القدرة للتفاصيل، وعلى

تدريجيا في التوسع، انطلاقا من نقطها الأصلية، لتشمل تعدد الاتجاهات الخيالية. إن ها هنا وحدة حركية تدفعنا أكثر إلى التساؤل عن الصمت المتزايد الذي تلازمه تجاه التحليل النفسي. فإذا كنت، في البداية، تستوجبه نظريا في الشكل العام لفكرة اللاوعي، وإذا استعملته، بعد ذلك، باعتباره إحالة مقارنة، ومضادة، في غالب الأحيان، لبعض الدراسات الواردة في «الأنثروبولوجيا البنائية» و«الطوطمية اليوم»، فإنه غائب كليا، إذا استثنينا بعض الملاحظات العابرة في نهاية «الانسان العاري» من «دراسات ميثولوجية»، أي أنه غائب من الفضاء الذي يتحصر فيه، وإلى حدود النضوب، حضور التفاصيل الكثيف (بل إنه يظهر، إذا لم يخب ظني، ظهورا تهكميا ضمن «من العسل إلى الرماد» حيث تقوم إحدى الأساطير المحللة بـ: «أول علاج تحليلنفسي في التاريخ»).

وفي هذا هذا الاتجاه، أثارتني الملاحظات التي قدمتها إلى بارت بعد قراءتك لكتابه «S/Z» إثارة شديدة. إنك تفصل عدة ترميزات (الجنس، الاسم، القرابة)، وتقوم بتخطئة جزئية بين الأسطورة والنصّ لموقعها، من جهة أخرى، بهذه العبارات في الصفحات التي تختم بها «الانسان العاري»: «إن الفرق بين الأعمال الفردية والأساطير التي نعتبر كذلك ليس نوعيا، وإنما هو فرق في الدرجة، وفي هذا الصدد يمكن للتحليل البنائي أن يطبّق، بصورة شرعية، على الأساطير النابعة من الموروث الجماعي، كما يطبق على مؤلفات كاتب واحد». وفي الواقع، نرى أنفسنا هنا أمام مجموعة من العلاقات المفارقة. وبالفعل، فإن تحليل بارت الذي يهدف مركزيا إلى استنفاذ تفاصيل النص، يتموقع، وبكثرة، ضمن منظور تحليلنفسي، حيث يصنّف، من جهة، التأثيرات المحدّدة التي بتبنين الترميز تبعا لها داخل ما يسميه «الترميز الرمزي»، وحيث يعزّز، من جهة أخرى، وبصورة أكثر إلحاحا، نظريته في الكتابة بمصطلحات فرويدية ولاكانية. أما من جانبك، فإن بداية تحليلك لقصة بلزاك القصيرة، وهو تحليل يرى نفسه يستعمل، وبتهكم، حظر المحارم (أي زاد المحللين النفسيين المعتاد)، إن هذا

التحليل يُظهر جيدا كيف يمكن لنا إضاءة نص ما، ودون أن يستعمل مسماك ما يحكم المسمى الفرويدي، أي دون استعمال إنتاج الرغبة والكبت. فكيف يمكن لك أن تصوّر، إذا كنت تعتقد أن ذلك قابل للتصور، تمفصلا ممكنا بين التحليل البنائي والمنظور الفرويدي. ألا يمكن لنا أن نتخيل أن قراءة تحليلية قد تستطيع عبر عملية قلب مغرية جدا، أن تساهم أيضا في إضاءة الأساطير؟ أنا لا أفكر كثيرا في علم دلالة الملفوظ، بالمعنى الحصري للكلمة، وهو المستوى الذي احترت موقعة تحليلك داخله. فانتقاداتك، كما هو شأن انتقادات فرنان (Vernant) ، أحث، وعن حق، على الاختزال السريع، في غالب الأحيان، الذي أخضع له المحللون النفسيون موضوعات ثقافية تابعة من مجتمعات تختلف عن مجتمعاتنا اختلافا كبيرا. ولكن ألا يبدو لك أن المنظور الفرويدي، بالقدر الذي يكون فيه هدف التحليل النفسي هو، جوهريا، العلاقة بين التلفظ والملفوظ، يدخل عن جدارة واستحقاق في أية نظرية وأي تحليل للأسطورة باعتبارها موضوعا شموليا، أي الأسطورة المتردنة، والمؤرخنة، إذا جاز لنا التعبير، عبر شروط انتاجها وكثافتها التعبيرية، المعنى الذي ذكرناه منذ لحظات؟

وفي الحالة المعاكسة، ما هي المكانة التي يمكن إعطاؤها للاكتشاف الفرويدي، أي لانبثاق الرغبة ضمن أي خطاب؟.

■ لقد أخذتُ من فرويد أكثر من فكرة اللاوعي: أخذت، بادىء ذي بدء، التأكيد، وكنت قد تعلمته من ماركس قبلا، القاضي بأن الوظيفة العملية الجوهرية للوعي هي أن يكذب على نفسه، وأخذت بعد ذلك، وخصوصا، أنه بإمكاننا أن نكتشف معنى ما، رابضاً وراء الاعتباطية واللاعقلانية الظاهرة التي تشكو منها بعض بناءات العقل. إن هذه دروس تعقلية وعقلانية لا دخل كبيراً للرغبة التي تكلمت عنها في نهاية حديثك فيها. وعلاوة على ذلك، يمكننا التكلم عن رغبة فرد ما، لا عن رغبة مجتمع، أو مؤسسات أو عادات، وإن المفهوم ليبدو خاليا من [أية] قيمة إجرائية بالنسبة إلى الإنثرولوجي الذي يدرس الكائنات الجماعية.

ولننظر مثلا في أعمال روهايم (Róheim) ، التي أكنّ لها، فضلا عن ذلك، احتراما كبيرا (لأن تكوين روهايم التحليلنفسي أتاح له أن يطرح، في الميدان، أسئلة ذات خصوصية إتنوغرافية، إلا أن إتنوغرافيين [عاديين] لن يتاح لهم التفكير فيها، دون ريب، بحكم تكوينهم المختلف). وقد حدث أن روهايم قد صادف، خلال تفكيره في اليوروك (Yurok) ، (وهم سكان قليلو العدد يعيشون على شواطىء كاليفورنيا)، روايتهم عن الأسطورة التي شكلت مرجعي طوال «دراسات ميثولوجية».والحال أنه قد اعتقد أن بإمكانه تأويل هذه الأسطورة تأويلا تاما بالنظر إلى ما اعتبره المميزات الخاصة بنفسية اليوروك، وليس فحسب بالنظر إلى الاختلافات التي تميز هذه الرواية عن سواها، الأمر الذي يكون أقرب إلى الشرعية. ولكن روهايم لم يشغل باله، في أية لحظة من اللحظات، بما إذا كان أمام أسطورة تهمّ أمريكا كلها حيث لا يمكن للرواية الخاصة باليوروك أن تكتسب معنى إلا بمعارضتها مع روايات أخرى معارضة تفاضلية. إنه يسعى إلى اختزال مجموعة أسطورية مساحة انتشارها واسعة جدا إلى مجموعة نفسانية ذات موقع محدد تحديدا ضيقا. وهو موقف اختزالي بامتياز. بينما نحن لا نأمل سوى اختزال الاختلافات التي تظهر بين الروايات إلى بعضها البعض، وهي اختلافات يستعمل كل منها، لحسابه، بنية المجتمع التحتية والتقنو- اقتصادية كلها. ولكن لا: يملك [البعض]، أو يعتقد أنه يملك، مفتاحا، يكون من المفهوم مسبقا أنه سيفتح جميع الأقفال، والحال أنه لا يفتح أي قفل، أو لا يفتحه لوحده على الأقل.

ثمة، في نقطة الانطلاق، شيء ما مشترك بين الانتولوجي والمحلل النفسي - وهذا ما حذا بديفيرو (Devereux) إلى التكلم عن تكاملهما: فكلاهما يسعى، عندما يواجه مجتمعا أو فردا، إلى أن يفك ترميز رسالة لا تصله إلا مرموزة، ولا يمكن لأيهما أن ينجح في ذلك إلا بإرجاع هذه الرسالة وترميزها إلى سياق هو، في حالة معينة، إتنوغرافيا المجتمع المدروس، وفي غيرها، تاريخ الفرد المدروس. إلا أن هذا السياق ليس هو نفسه بالتحديد. زيادة على ذلك، سوف يخطىء المحلل النفسي إذا اعتقد أنه قادر على تجاهل سياق الانتوغرافي لأن ما من فرد إلا وهو، أولاً وقبل كل شيء، عضو في وسط اجتماعي مرتبط بمجتمع معين، بينما لا يكون العكس صحيحا بالنسبة إلى الانتوغرافي، إلا

إذا تخصّص في دراسة المشكل الخاص الذي تطرحُهُ علاقة الفرد بالزمرة ضمن مجتمع محدد، أما فيما يتعلق بتحليل الأساطير، فإن هذه الأخيرة لا توجد، باعتبارها كذلك، إلا إذا تبنتها الزمرة تبنيا جماعيا، ونقلتها كما توصلت بها، باعتبارها رسائل وفدت عليها من مكان آخر، وإلا إذا تآكلت، ضمنها، الخصائص التي أدخلها الرواة الأفراد المتعاقبون تآكلا تدريجيا.

ومن ثم، أقبل بأن نعمل، نحن والمحللين النفسيين سويا، نفس الشيء، ضمن الجزء ذي الخصوصية العقلية من عملنا وعندما يتعلق الأمر بالفهم فحسب، إلا أننا لا ندرس نفس الكائنات، أو بالأحرى (ذلك أنني لا أجهل أن المجتمعات مشكلة من طرف الأفراد) أننا لا نركز، ضمن كائن شديد التعقيد، على نفس الشبكة من التمفصلات.

وهذا لا يعني أن اعتبارات ذات طبيعة تحليلنفسية لا تتدخل في دراساتنا أبدا. ولقد كان أحد دروسي، التي ألقيتها في الكوليج دو فراس ـ مع أن مادته لم تجد لها مكانا في «دراسات ميثولوجية»، ولعلي أنشره في يوم من الأيام ـ كان يروم إظهار أن بعض الأساطير الأمريكية الجنوبية تستعمل، وبكثرة، مقولات، من قبيل الفمية والشرجية، مقولات لم يَعْدُ التحليل النفسي أن أعاد اكتشافها. إلا أننا نلاحظ، في هذه الحالة، أن التحليل النفسي موجود قبلا ضمن الأساطير، وهذا أمر يعاكس وضع الأساطير داخل التحليل النفسي معاكسة تامة.

□ لعل بإمكاننا أن نرد كل الأسئلة السالفة إلى سؤال واحد. أليس ثمة، وبصورة عامة، نوع من التناقض ـ طالما أن العلوم الانسانية لا يمكنها أن تبلغ مرتبة العلوم الطبيعية ـ يتجلى في الرغبة في المحافظة عليها، مثلما تفعل أنت، ضمن منظور ونموذج بنيوية صارمة، بنيوية يبدو أنها لن تستطيع التشكل إلا بإقامة انفصالات مكلّفة، بهذا القدر أو ذاك، انفصالات تمس، من جهة، الموضوعات بالمعنى العام للكلمة، وتتم، من جهة أخرى، داخل الموضوعات التي تنظر فيها؟

■ بالفعل، قد يبدو، وحسب البعض، أننا نضحّي بالجوهري، أي أننا ننسى، نظرا لانشغالنا التام بجرد عظام هياكلنا وتركيبها، أنه ينبغي لها،

لكي تسري فيها الحياة، أن نحركها العضلات ويجري فيها الدم. وبإمكاني أن أقول مجددا: على كل واحد أن يقوم بما يطابق طبيعته، فثمة فسيولوجيون وعلماء تشريح، ولا يدين نموذج في الدراسة نموذجا آخر، بل هما يتكاملان. إلا أن هذا قد يعني إغفال مسألة خطيرة، ذلك أن هذا النوع من الانتقادات، وهو نقد صادر عن الفلاسفة عموما، يرجع إلى لومنا على اقتصارنا على مظاهر الواقع التي نعتقد أننا قادرون على جعلها أكثر معقولية بدل أن نكدس بلا نظام ـ وكما ننصح بذلك ـ ما نتمنى فهمه، في المرحلة الراهنة من معرفتنا، وما قد نحسّ به، ولكننا لا نفهمه. ويبدو لي أنه من الأحكم لنا أن نطرح على أنفسنا، وفي كل لحظة، المشاكل التي يمكن لنا حلها، ونترك المشاكل الأخرى، ـ عكس ما يصنعه الفلاسفة، فهذا دورهم ـ مؤقتا جانبا. وأنا لا أقصد القول، من ثم، إن الفلاسفة لا يسدون لنا أية خدمة عندما يصرخون بنا: احذروا، إنكم لا تفسرون كل شيء. إلا أننا نؤدي دورنا الخاص بنا عندما نرد عليهم بأننا نفسر ما هو قابل للمعرفة، أي ما بإمكاننا أن نشكل عنه شيئا غير الأفكار المشوشة.

☐ لم أكن أقصد هذا النوع من الاعتراضات المفرطة في عموميتها، والتي قد تقول إنها اعتراضات «فلسفية» مفرطة. بل إنني كنت أرغب في العودة والالحاح على الأسئلة السالفة، عبر صياغتها صياغة أكثر شمولية، وخصوصا السؤال المتعلق بالتحليل النفسي الذي يبدو أنك لم تجب عنه إلا إجابة جزئية. هذا، طالما أن الانفعالات التي تقوم بها تجد نفسها تتجنب، و بالخصوص، البعد الأساسي للأوعي باعتباره إنتاجا للرغبة.

■ ولكن، هل هو البعد الأساسي للأوعي [حقاً]: أنا غير متيقن من ذلك أبداً، وحتى أقتصر على مثال واحد، يبدو لي أن المعالجة التي عالج بها فرويد الأحلام، ومهما تكن نوريتها، يظل التأويل العام الذي قدمه عنها ـ عبر تحقيق الرغبة تحقيقا رمزياً ـ ضيقاً جداً. إنه لا يصلح، وبصورة احتمالية، إلا لبعض الأحلام، وهي ليست أغنى الأحلام ولا أهمها، وحتى في هذه الحالة، أشك في كفايتها. وحسب فهمي، فإن ما هو أساسي داخل الحلم هو هذا الميل الجوهري داخل العقل، حتى في الحالة التي يكون فيها خاضعا لإوالياته، إلى

إدماج معطيات متناثرة هي، في هذه الحالة، معطيات تتشكل من نتف تؤلفها الأحداث المعيشة، وتشكلها صور وأحاسيس عضوية راهنة. إن هذه الحاجة وهذا المتطلب من متطلبات الادماج ينتميان إلى مرتبة عقلية أكثر من انتمائهما إلى مرتبة عاطفية، وسيكون ذلك من قبيل خلط الأوراق إذا ما حاولنا تمريرهما في خانة الرغبة، وهي مفهوم غير إجرائي من زاوية بحثي، وهذا ما أكرره. وبالطبع، هذا أمر موجود، إلا أنه يغطي قوى غامضة لا نعلم هل هي من مرتبة نفسية أو عضوية، وهما مرتبتان تعودان، في كلتا الحالتين، إلى نفس الواقع: أي انبثاق الحياة. والحال أننا، وإلى أجل معلوم، لا نعلم ما هي الحياة، وإذا ما قيّض لنا أن نعرف أكثر من ذلك، في يوم من الأيام، فإن الفضل فيه سيعود للبيولوجيين والكيماويين، بل ولعله سيعود إلى الفيزيائيين أيضا. ولا أرى مصلحة في إخفاء الوقائع البيولوجية التي تفلت منا على هيأة صيغ نفسية جميلة أحيانا، إلا أنها فارغة دائما: [فليست سوى] يافطات تعلق على الطرق العديدة التي يتفاعل بها الوعي مع قوى يخضع لها دون أن يعرفها أو يفهمها.

أما خصومنا، فيعودون دائما إلى مواقع رومانسية، تبقى الوجودية أحسن معبر عنها. إنهم مرغمون على الامساك بالمعيش كما يتمظهر، نيئا ودمه يتقاطر، وفي وعي بيسر أو بول أو جاك أو دوني أو هنريت... إن ما يجري في وعي الناس أمر هام جداً، إلا أنه لا يهمنا إلا بالقدر الذي يمكننا، من خلال إخضاعه للنقد، من الوصول إلى الطريقة التي تتم بها الأشياء خارجه: إنه ليس عجينا ذاتيا، وإنما هو مراتب متلاقية، ذات طبيعة عضوية، أو عقلية أو اجتماعية، لا يعدو الاحساس يعكس، على صعيد الوعي الفردي، صدماتها وصراعاتها والصعوبات التي تعترض تسويتها.

ولنتناول مثال الزواج. قد تتظاهر الأيديولوجيا الواعية لبعض المجتمعات بأن النساء تعطى دون مقابل، أو تشترى أو تسرق. ولكن، إذا كشفت الدراسة الموضوعية للمصاهرات، مستويات مفضلة، وكشفت شبكات تميل إلى اتخاذ شكل معين، تكون نتيجته توزيعا شبه متجانس للنساء بين السلالات أو العائلات، فبإمكاننا أن نستخلص أن ما يشتغل داخل المجتمع هو في الواقع إوالية التبادل، وأن الوحدات المتبادلة، بسبب حالة معينة

من حالات التوتر أو لأي سبب آخر، نكتم ذلك عن نفسها، ونخفيه وراء أغطية زائفة.

◘ أعتقد أنك تقصد هذا النوع من التحديدات، عندما [كتبت] هذا التأكيد الذي يرن وكأنه الحد النهائي الذي ينهي «خاتمة» «دراسات ميتولوجية»: «إن واقع البنية هوالواقع الأول».

■ لا، ليس الحد النهائي، ذلك أن «الخاتمة» تنتهي بنغمة أخلاقية. فأنت توسع مدى تأكيد يقع في البداية، أي في نقاش يتناول تكوين البنيات. ولكن قلناً أخذه بالمعنى الذي نعنيه. ولعلي أبدو لك علمويا: مادام العلم موجوداً، ومادامت له أهمية معينة - ليس من حيث تطبيقاته التي أصبحنا ننتظر منها أقل مما نخشاها، ولكن من حيث أنها تفهمنا - فإنه يعلمنا أن الكون مكون من جزئيات وذرات، وهي تضريبات لا ريب، إلا أنها تضريبات مكونة من ترتيبات بنائية. إن ما نسميه رغبة وإنتاجا، موثرا وغريزة جنسية، ومن أدراني، ليس سوى الطريقة المشوشة والغامضة التي نشعر بآثارها الناتجة عن اللاتسولزنات المعقدة التي ظهرت متأخرة مع ظهور الحياة نفسها، وهي آثار تكون بين الترتيبات البنائية. ومن ثم، أن نقول، إن «واقع البنية واقع أول»، معناه أن الحياة والفكر، اللذين ليسا سوى مظهرين من مظاهرها، يناويان هذه الترتيبات البنائية التي توجد في أساسها، كما يعقدانها ويطوّرانها. إننا نواجه، انطلاقا من الجزيئات، إلى الترميز الوراثي، ومن الترميز الوراثي إلى اللغة وعمليات الفهم، نواجه بنيات.

ذلك أني أعتقد أنه لا وجود، بين الفكر والحياة، لانفصال جذري. إننا قد تكوّنا بطريقة لا نحيط بها معها، إلا كمرتبتين متمايزتين، بينها يتعلق الأمر،وبالأحرى، بطرفي سلسلة حلقاتها الوسيطة تظل لا مرئية، لأنها تلتحم وراء ظهورنا. إننا نتأمل الطرفين مع جهلنا أين وكيف يتلاقيان، وإن ما يمكننا فعله هو أن نحاول الصمود على كل جانب من الجانبين مسافة أبعد، إلى الوراء وعبر التلمسات، قصد أن نقلص الفاصل الذي يقيم به ما لا يمكن معرفته. إن ما سنكسبه بهذه الطريقة لن يكون إلا بصيغ البنيات، ولكن دون أن نخفي عن نفوسنا أن نقطة اللقاء - إذا ما فرضنا أن لها واقعا ملموسا - ستظل دائما.

حقاً، إن هذا حدٌّ من حدود البنيوية، ولكنه حد لكل معرفة. ذلك أننا لا نستطيع، في الميادين التي نحصر أنفسنا فيها، وهي ميادين أضيق بكثير، إلا أن نطمع في دفع الحدود كل مرة، وبمسافة قصيرة جدا: أي أننا ندخل ما ظل وراء هذه الحدود في إطار تأويل بنائي، وهكذا دواليك، ودون أن يكون بإمكان المشروع، دون أن يكون حتى نصور أن المشروع ـ وهل تسمح لي بإضافة [هذه العبارة]: لحسن الحظ؟ ـ قد يبلغ حدّه أبداً.

باريس: صيف 1972

نقل الحوار عن الفرنسية: مصطفى المسناوي
مصطفى كمال

(*) عن كتاب «Claude Lévi-Strauss»، منشورات غاليمار، سلسلة «أفكار» (Idées)، باريس، 1979، ص.ص: 157 ـ 209.

كلود ليفي ستروس

٦ ـ نظرات إلى الوراء

لقد تقرَّر مصيري المهني في أحد أيام الآحاد من خريف سنة 1934 على الساعة التاسعة صباحاً بمكالمة هاتفية. كان المتحدث معي سلستان بوكلي (Célestin Bouglé) ، مدير المدرسة العليا للأساتذة إذاك، الذي كان يخصّني، منذ بضع سنوات، بعطف بعيد وصموت نوعاً ما: أولاً، لأنني لم أكن طالباً قديماً بالمدرسة العليا، وثانياً لأنني لم أكن أنتمي إلى اصطبله الذي كان يُبدي، تجاهه، مشاعر متحيزة جداً. ولا شكّ أنه لم يتسنّ له القيام باختيار أفضل، ذلك أنه سألني فجأة: «ألا زلت ترغب دائماً في الاشتغال بالاثنوغرافيا؟ ـ طبعا. . . ـ إذن، ترشّح كأستاذ لعلم الاجتماع بجامعة ساو باولو، فضواحيها مليئة بالهنود، وستخصص لهم عُطلك لنهاية الأسبوع. لكن ينبغي أن توافي جورج دوما (G.Dumas) بجوابك النهائي قبل الزوال».

لم يكن البرازيل ولا أمريكا الجنوبية يعنيان شيئا ذا قيمة بالنسبة لي. ومع ذلك فلا زلت أري، وبأوضح ما يكون، الصور التي أثارها [في ذهني] هذا الاقتراح غير المتوقع. فقد كانت البلدان الغرائبية تبدو لي نقيضة لبلداننا، وكان لفظ المتقاطرات (antipodes) يجد في فكري معنى أغنى وأسذج من مضمونه الحرفي. وكنت سأندهش كثيرا لو قيل لي بأن نوعاً حيوانياً أو نباتياً يمكن أن يكون له نفس الهيئة في جانبي الكرة الأرضية. إذ يجب أن يختلف كل حيوان وكل شجرة وكل قشة نبات اختلافاً جذرياً، ويجب أن يعلن الكل عن طبيعته الاستوائية من أول نظرة. وكان البرازيل يرتسم في مخيلتي على هيئة حُزم ملتفة من النخيل تخفي بنايات غريبة، وتغمر الكل رائحة منبعثة من مبخرة، وهذا تفصيل شمي أدخله ـ خلسة، فيما يبدو ـ التماثل الصوتي المدرَك

على نحو لا واعٍ بين كلمتي «برازيل» (Brésil) ومنش» (grésiller)، والذي يفسر، مع ذلك، وأكثر من أية تجربة مكتسبة، كوني لا زلت إلى اليوم، أفكر في البرازيل. أولاً وقبل كل شيء، باعتباره عطراً محترقاً.

لم تعد هذه الصور، المنظور إليها على نحو استعادي، تبدو لي على هذا النحو من الاعتباطية. لقد تعلمت أن حقيقة وضع ما لا تكمن في معاينته معاينة يومية، وإنما تكمن في ذلك التقطير الصبور والمجزأ الذي لعل لَبْس العطر كان يدعوني لمزاولته، أصلاً، في صورة جناس عفوي يحمل درساً رمزياً لم أكن قادراً على صياغته بوضوح. إن الاستكشاف تنقيب أكثر مما هو طواف: إذ لا يمكن فهم الأفاق القاحلة وتأويلها، على نحو مختلف، إلا عن طريق مشهد هارب، وركن من منظر طبيعي، وتفكير مُلتَقط في الهواء.

وفي هذه اللحظة، كان الوعد المعجب الذي أعطانه بوغلي بخصوص الهنود الحمر يطرح على مشاكل أخرى. فمن أين استقى اعتقاده بأن مدينة ساو باولو كانت مدينة أهلية، في ضاحيتها على الأقل؟ لا شك (أنه استقاه) من خلطها بـ مكسيكو أو تيكوسيكالبا. لم يكن هذا الفيلسوف الذي سبق له أن ألف كتاباً عن «نظام الطوائف» بالهند، دون أن يتساءل لحظة واحدة فيم إذا لم يكن من الأفضل أن يذهب لزيارتها أولاً (كان يصرح باستعلاء في مقدمة كتاب سنة 1927 بـ «أن المؤسسات هي التي تطفو على السطح في زخم الأحداث»)، لم يكن هذا الفيلسوف يظن أن شرط الأهالي قد كان له، وبالضرورة، صدى مهم على البحث الإثنوغرافي. يضاف إلى ذلك أننا نعرف بأنه لم يكن، بين علماء الاجتماع الرسميين، الوحيد الذي أظهر هذه اللامبالاة التي لا زالت نماذج منها حية أمام أبصارنا.

ومهما يكن من أمر فقد كنت، أنا نفسي، مفرط الجهل لدرجة أنني كنت غير قادر على رفض أوهام جد ملائمة لغرضي؛ خاصة وأن جورج دوما (G. Dumas) كانت له، هو أيضاً، تصورات غير واضحة عن المسألة: فقد عرف البرازيل الجنوبي في فترة لم تكن إبادة السكان الأهالي قد وصلت بعد إلى نهايتها فيها، خاصة وأن مجتمع المستبدين والاقطاعيين ورعاة الأدب الذي كان يرتاح له لم يقدم له قط أية إيضاحات حول هذا الموضوع.

هذا اندهشت جداً، أثناء وجبة غذاء أخلني إليها فيكتور مركريت (7) Marguerito، عندما سمعت من فم سفير البرازيل بباريس النغمة الرسمية: «هنود؟ إنهم، ياسيدي العزيز، قد اختفوا كلهم، للأسف، منذ عدة سنوات. أوه، إن ها هنا صفحة جدّ حزينة وجد مخزية في تاريخ بلادي. لكن المعمّرين البرتغاليين في القرن السادس عشر كانوا شرهين شرسين، فكيف نؤاخذهم على كونهم ساهموا في الخشونة العامة للعادات؟ لقد كانوا يقبضون على الهنود، ويربطونهم إلى فوّهات المدافع ويمزقونهم أحياء بطلقات المدافع. وبهذه الطريقة قضي عليهم عن بكرة أبيهم. سوف تكتشف، باعتبارك عالم اجتماع، أشياء مثيرة في البرازيل. لكن توقّف عن التفكير في الهنود، فإنك لن تجد ولو واحداً منهم...»

عندما أذكر، اليوم، هذه العبارات، تبدو لي غير قابلة للتصديق، ولو من فم نبيه كبير (gran fino) ينتمي إلى عام 1934، متذكراً إلى أي حدّ كانت النخبة البرازيلية آنذاك (ومن حسن الحظ أنها قد تغيّرت منذئذ) تستفظع كل إشارة إلى الأهالي، وإلى شروط الداخل البدائية بوجه أعم، إن لم تقبل ـ بل وتقترح ـ بأن تكون جدّة هندية عليا هي السبب في [وجود] سحنة غرائبية تكاد لا تلمس، لا هذه القطرات أو القلّترات المعدودة من الدم الأسود الذي صار من الأدب (عكس الأسلاف المنتمين إلى الحقبة الاستعمارية) أن نحاول جعله طيّ النسيان. ومع ذلك فإن النسب الهندي، لدى لويس دي سوزا ـ دانتاش، لم يكن مشبوهاً فيه، وكان في إمكانه الافتخار به بسهولة. لكنه، وباعتباره برازيلياً مصدّراً تبنّى فرنسا منذ مراهقته، فَقَدَ حتى معرفة الحالة الفعلية لبلده التي حلّ محلها، في ذاكرته، نوعٌ من التعبير التافه. ويقدر ما بقيت له بعض الذكريات فإنه بفضل كذلك، فيما أظن، تلويث برازيليي القرن 16 قصد تحويل الانتباه عن التسلية المفضلة لدى جيل أبويه، بل وحتى في وقت شبابه: ألا وهي جمع الألبسة المعدية لضحايا الجدري من المستشفيات، بغرض تعليقها مع هدايا أخرى على طول الممرات التي لا زالت القبائل تسلكها. وقد تم التوصل، بفضل ذلك، إلى النتيجة الرائعة التالية: وهي أنه لم يبق في إقليم ساو باولو ـ الذي هو بحجم فرنسا والذي كانت الخرائط، عام 1918، ما زالت تشير إلى ثلثه «[باعتبارها] منطقة مجهولة

يقطنها الهنود فقط» ـ حين وصلت إليه سنة 1935، ولو هندي واحد، ما عدا زمرة من بعض العائلات التي تم ضبطها على الساحل والتي كانت تأتي إلى شواطىء ساو باولو، يوم الأحد، لبيع الأشياء النادرة المزعومة. وباستثناء ضواحي ساو باولو فإن الهنود لا زالوا، لحسن الحظ، موجودين على بعد ثلاثة آلاف كيلومتر داخل البلاد [. . .].

2 ـ كيف يصبح المرء إثنوغرافيا:

كنت أهيء [شهادة] التبريز في الفلسفة التي دفعني نحوها ميل حقيقي أقلّ مما دفعني النفور الذي استشعرته عند اتصالي بدراسات أخرى كنت قد جسستها إلى ذلك الحين.

وقد كنت، عندما وصلت إلى قسم الفلسفة، ممتلئا على نحو غامض بواحدية عقلانية كنت على وشك تبريرها وتحصينها؛ كنت جد متحمّس، إذن، للدخول إلى الفرع الذي اشتهر أستاذه بكونه الأكثر «تقدما». صحيح أن گوستاف رودريگس (G. Rodrigues) كان مناضلاً في الحزب الاشتراكي الفرنسي (S.F.I.O)، لكن مذهبه كان يقدِّم، على الصعيد الفلسفي، خليطاً من النزعتين البرگسونية والكانطية الجديدة خيّب آمالي بعنف. وكان يخدم جفافاً عقائدياً بحماس يُترجمُ على امتداد درسه بإيماءات انفعالية. إني لم أر، قطُّ، مثل هذا القدرِ من اليقين الساذج المقرون بتفكير أهزل. وقد انتحر [رودريگس] عام 1940، عند دخول الألمان إلى باريس.

هناك بدأت أتعلّم أن كل مشكل، جليلاً كان أم تافهاً، يمكن حلّه عن طريق تطبيق منهج، يكمن، هو نفسه دائماً، في معارضة نظرتين تقليديتين للمسألة؛ وفي إدخال الأولى عبر تبريرات الحس المشترك ثم في هدم هذه التبريرات بواسطة الثانية، وأخيرا في دفعهما، جنباً إلى جنب، بفضل نظرة ثالثة تكشف الطابع الجزئي، أيضا، للنظرتين الأخريين، اللتين تردّهما براعة الكلمات، ثانية، إلى الوجهين المتكاملين لواقع واحد: الشكل والمضمون، المحتوي والمُحتَوى، الكينونة والمظهر، المتصل والمنقطع، الماهية والوجود، الخ. وسرعان ما تغدو هذه التمارين تمارين لفظية قائمة على فنّ الجناس الذي يحلّ محلّ التفكير؛ ما دامت تماثلات الألفاظ، وتماثلات الأصوات، والتعابير

الملتبسة تزودنا تدريجياً بمادة هذه المفاجآت التأملية التي يتم التعرّف، بفضل براعتها، على الأعمال الفلسفية الجيِّدة.

وقد اقتصرت سنواتي الخمس بالسوربون على تعلّم هذه الرياضة الذهنية التي كانت أخطارها بيِّنة مع ذلك. إن المحرِّك الكامن وراء هذه الاصلاحات كان، وقبل كل شيء، بسيطاً إلى درجة أنه لا يوجد مشكل غير قابل للتناول بهذه الطريقة. فمن أجل تهيء المباراة وذلك الامتحان الأعلى، [من أجل تهيء] الدرس (الذي يكمن، بعد بضع ساعات من التحضير، في معالجة مسألة تسحب بالاقتراع)، كنّا - أنا ورفاقي - نقترح أكثر المواضيع غرابة. كنت أتكلف بأن أهيء، في عشر دقائق، محاضرة ذات حبكة جدلية تستغرق ساعة [بأكملها]، حول تفوّق الحافلات والترامات على التوالي. [ذلك أن] المنهج لا يوفر مفتاحاً صالحاً لكل الأبواب فحسب، وإنما يحثنا [أيضا] على ألاّ نرى في غنى الموضوعات محطّ التفكير سوى شكل وحيد، متشابه على الدوام، شريطة أن ندخل عليه بعض التصحيحات الأولية: فهو تقريبا مثل موسيقى تُختزل إلى لحن واحد، بمجرد ما نفهم بأن هذا الأخير يُقرأ بمفتاح صول أحياناً، وبمفتاح فا أحياناً أخرى. من هذه الزاوية فإن التعليم الفلسفي كان يمرّن الذكاء، ويصيب الروح بالجفاف في الوقت نفسه.

إني أرى خطراً أبلغ من ذلك في خلط تقدّم المعرفة بالتعقيد المتزايد [الذي عرفته] بناءات الذهن. لقد كنا مدعوين لممارسة توليف دينامي، آخذين، كنقطة انطلاق، أقل النظريات ملاءمة كي نرتفع إلى أكثرها براعة؛ لكنه كان علينا في الآن نفسه (نظراً للهمّ التاريخي الذي كان يسكن أساتذتنا) أن نفسّر كيف أن هذه الأخيرة قد تولّدت، تدريجياً، عن الأولى. لم يكن الأمر يتعلق، في النهاية، باكتشاف الصائب والمغلوط بقدر ما كان يتعلق بفهم كيف تجاوز الناس التناقضات شيئا فشيئا. لم تكن الفلسفة خادمة للعلوم (ancilla scientiarum)، ولا خادمة للاستكشاف العلمي ومساعدةً له، وإنما كانت نوعاً من التأمل الجمالي للوعي بذاته. كنا ننظر إليها، عبر القرون، وهي تبلور بناءات تتزايد جرأتها وجسارتها، وتحلّ مشاكل خاصة بالتوازن أو بالمدى، وتبتكر تهذيبات منطقية، وكلما كان الكمال التقني والتماسك الداخلي أكبر، كان ذلك أهلاً لتقدير أكثر؛ وقد أصبح التعليم الفلسفي مشابهاً لتعليم تاريخ الفنّ

الذي قد يعلن أن الفن القوطي هو، وبالضرورة، أسمى من الرواية، وأن الفنّ البركي، ضمن نظام الأول، أكمل من الفن البدائي، لكن دون أن يتساءل أيٌّ كان عما هو جيل وعما هو غير ذلك. فالدال لم يكن يستند إلى أي مدلول، ولم يعد هناك أي مرجع. وكانت المهارة تعوّض طعم الحقيقة. وبعد سنوات كرّستها لهذه التمارين، وجدت نفسي وحيداً أمام بضعة يقينيات فظّة لم تكن تختلف عن يقينياتي وأنا في الخامسة عشرة من عمري. لعلّي أدرك (اليوم) نقص هذه الأدوات على نحو أفضل؛ لكنها تملك، على الأقل، قيمة أدواتية تجعلها تناسب الخدمة التي أتوخّاها منها؛ ولست معرّضاً لأن أنخدع بتعقّدها الداخلي، ولا لأن أنسى غايتها العملية، حتى أتيه في تأمّل إحكامها العجيب.

إلا أنني أحرز أسباباً أكثر شخصية للنفور السريع الذي أبعدني عن الفلسفة وجعلني أتعلّق بالأنثوغرافيا كما لو كانت لوح نجاة. فبعد أن أمضيت في ثانوية مون - دو - مارسان (Mont-de-Marsan) سنة سعيدة أعدّ فيها دروسي في نفس الوقت الذي كنت أدرّس فيه، اكتشفت بفظاعة، ومنذ الدخول المدرسي الموالي، في الأوان التي عينت بها، أنني سأقضي بقية حياتي في تكرار ذلك. والحال أن ذهني يتميز بهذه الخصوصية - التي تعتبر عجزاً، دون شك - وهي أن من الصعب عليّ التركيز على نفس الموضوع مرّتين. إن مباراة التبريز تعتبر، عادة، امتحاناً غير بشري نفوز في نهايته براحة نهائية، شريطة إرادتنا ذلك. إلا أن الأمر كان عكس ذلك بالنسبة لي، فبعد أن نجحت في أول مباراة، وكنت أصغر واحد في دفعتي، فزت بلا كلل في هذا السباق عبر المذاهب والنظريات والفرضيات. لكن بعد ذلك إنما سيبدأ عذابي: سيصبح من المستحيل عليّ أن أنطق بدروسي شفوياً ما لم أقم كل سنة بصنع درس جديد. وكان هذا العجز يبدو أكثر إزعاجاً عندما كنت أجد نفسي في دور الممتحن: ذلك أنني عندما كنت أسحب أسئلة المقرّر بصفة عشوائية، لم أكن لأعرف ما هي الإجابات التي كان على المرشحين تقديمها إليّ. وكان أضعفهم يبدو أنه قد قال أصلاً، كل شيء. وكأن المواضيع تذوب أمامي لمجرد أني قد أعملت فيها فكري مرة واحدة.

واليوم، أتساءل أحياناً فيم إذا لم تكن الاثنوغرافيا قد دعتني إليها، دون أن أشعر بذلك، نظراً لقرابة بنيوية بين الحضارات التي تدرسها والبنية الخاصة بتفكيري. إن الكفاءات تعوزني لكي أحتفظ، على نحو متعقل، بميدان مزروع أقوم، سنة بعد أخرى، بجني محاصيله: إن ذكائي نيوليثي؛ شبيه بحرائق الدغل الأهلية، فهو يحرق، أحياناً، أراضي غير مستكشفة، لعله يخصبها حتى يمكنه الحصول منها، في عجالة، على بعض الغلال، ويترك منطقة خربة وراءه. لكني لم أكن أستطيع، في تلك الفترة، أن أعي بهذه التحفيزات العميقة. كنت أجهل كل شيء عن الانثولوجيا، ولم أتابع أياً من دروسها قط، وعندما قام السير جيمس فريزر (Sir James Frazer) بزيارته الأخيرة للسوربون وألقى بها محاضرة مأثورة - سنة 1928 على ما أظن - لم يخطر ببالي أن أحضرها، رغم أني كنت على علم بالحدث.

ولا شك أني قد كرّست نفسي، منذ نعومة أظفاري، لجمع طرف غرائبية. لكن ذلك كان انشغال بائع أثريات، موجِّهاً نحو ميادين لم يكن كل ما فيها منيعاً على إمكانياتي المالية. وحتى في سن المراهقة، ظل توجّهي غامضاً إلى حدّ أن أول من حاول صياغة تشخيص [ما]، وهو أستاذي لمادة الفلسفة في السنة الأولى من الدراسات العليا الذي كان يدعى أندري كريسون (A. Cresson)، عيّن لي الدرسات القانونية باعتبارها تستجيب لمزاجي على نحو أفضل؛ وإني لأحتفظ له بكثير من الامتنان لذكراه، بسبب نصف - الحقيقة الذي كان يخفيه هذا الخطأ.

تخليت، إذن، عن المدرسة العليا وتسجلت في الحقوق، في نفس الوقت الذي حضّرت فيه الإجازة في الفلسفة، لا لشيء إلا لأنها كانت في منتهى السهولة. [في حين] أن قدرة غريبة كانت تخيّم على تعليم الحقوق. ففي انحصاره بين اللاهوت الذي كانت روحه تقرّبه منه إذّاك، وبين نزعة صحافية أخذ الاصلاح الحديث العهد يدفعه نحوها، بدا غير قادر على التموقع على صعيد متين وموضوعي في نفس الآن: يفقد إحدى الفضيلتين عندما يحاول الاستحواذ على الأخرى أو الإبقاء عليها. إن رجل القانون، باعتباره موضوع دراسة بالنسبة للعالم، كان يذكّرني بحيوان قد يزعم أنه يُظهر الفانوس السحري للاختصاصي في علم الحيوان. وكانت اختبارات الحقوق، في تلك

الفترة، حُسن الحظ، تهيّأ في أسبوعين بفضل مذكّرات تحفظ عن ظهر قلب. كان زبناء الحقوق يتفرّوننني منها، أكثر مما يتفرّني عضها. ألا يزال هذا التمييز متينا؟ أشك في ذلك. لكن طلبة السنة الأولى المنتمين إلى مختلف الشعب الدراسية كانوا يتوزعون، عام 1928، إلى نوعين، وأكاد أقول، إلى عرقين منفصلين: الحقوق والطب من جهة، والآداب والعلوم من جهة ثانية.

ومهما قلّت جاذبية كلمتي: منفتح أو منطوٍ على الذات، فإنها، ولا شك، أصلح كلمتين لترجمة [هذا] التعارض: «شبيبة»، من جهة، (بالمعنى الذي يعطيه الفولكلور التقليدي لهذه الكلمة قصد تعيين فئة من الأعمار)، صاخبة وعدوانية ومنشغلة بتأكيد ذاتها ولو كلفها ذلك أسوأ فظاظة، متوجهة من الناحية السياسية نحو اليمين المتطرف (لذلك المهد)؛ ومن جهة أخرى، مراهقون شاخوا قبل الأوان، محتشمون، منعزلون، ويقفون عادة إلى «اليسار» مع العمل على أن يتم قبولهم في عداد هؤلاء البالغين الذين يسعون ليصبحوا بالغين مثلهم.

إن تفسير هذا الاختلاف بسيط بما يكفي. فالأولون الذين يستعدون لممارسة مهنة من المهن، يحتفلون، بسلوكهم، بانعتاقهم من المدرسة ومن الموقع الذي أصبحوا يحتلونه ضمن نسق الوظائف الاجتماعية: وهم، بتمركزهم في موقف وسيط بين حالة تلميذ الثانوي غير المتميزة والنشاط المتخصص الذي يتهيأون له، يشعرون أنهم في حالة تهميش ويطالبون بالامتيازات المتناقضة الخاصة بهذا الشرط وذاك.

أما بالنسبة للآداب والعلوم فإن المنافذ المعتادة: وهي الأستاذية والبحث وبعض المهن الغامضة، ذات طبيعة أخرى. فالطالب الذي يختارها لا يودّع عالم الطفولة وداعاً نهائياً: بل هو يتشبّث، بالأحرى، بالبقاء فيه. ألم تكن الأستاذية هي الوسيلة الوحيدة المتاحة للبالغين لتمكينهم من البقاء في المدرسة؟ إن طالب الآداب أو العلوم يتميز بنوع من الرفض يعارض به متطلبات الجماعة. ويقوم ردّ فعل يكاد يكون تواضعياً بحثه على الانطواء، بصفة مؤقتة أو أكثر دواماً، في الدراسة وفي صيانة وبث ميراث مستقل عن الزمن الذي يمرّ. أما عن عالم المستقبل، فإن هدفه متقايس مع ديمومة الكون فحسب.

ولا شيء أكثر خطأ، إذن، من إقناعهم بالالتزام؛ وحتى عندما يعتقدون أنهم يقومون بذلك، فإن التزامهم لا يكمن في قبول معطىً من المعطيات، وفي التماهي مع إحدى وظائفه، وتحمّل الحظوظ والمخاطر الشخصية الناجمة عنه؛ وإنما يكمن في الحكم عليه من الخارج، وكأنهم لا يكوّنون هم أنفسهم جزءاً منه. إن التزامهم لا يزال طريقة خاصة ليبقوا طلقاء. والتعليم والبحث لا يختلطان، من وجهة النظر هذه، بتعلم حرفة من الحرف. فمنظمتها وبؤسها هما أنهما إما ملجأ وإما مهمة.

وتحتل الانتوغرافيا مكانة ممتازة ضمن هذه القبضة التي تعارض الحرفة من جهة، بمشروع غامض، من جهة أخرى، يتارجح بين المهمة والملجأ، ويساهم دائماً فيهما معاً، حيث يكون أقرب إلى المهمة تارة، وأقرب إلى الملجأ تارة أخرى. إنه أقصى شكل يمكن تصوّره عن الحدّ الثاني. إن العالم الانتوغرافي، مع رغبته في أن يكون إنسانياً، يسعى إلى معرفة الإنسان والحكم عليه من وجهة نظر مرتفعة ومبعدة بالقدر الكافي لتجريده من العوارض الخاصة بهذا المجتمع أو بتلك الحضارة. ويقوم شروط حياته وعمله بإبعاده، جسمياً، عن جماعته خلال فترات طويلة؛ ويكتسب، بواسطة عنف التغيّرات التي يتعرض لها، نوعاً من الاجتثاث المزمن: فلن يحسّ أبداً، وفي أي مكان، بأنه في بيته، وسيظل مبتوراً من الناحية السيكولوجية. إن الانتوغرافيا، مثلها في ذلك مثل الرياضيات أو الموسيقى، هي إحدى المواهب الأصيلة النادرة. ويمكننا أن نكتشفها في ذواتنا ولو لم يسبق لنا تعلّمها.

وإلى الخصوصيات الفردية والمواقف الاجتماعية ينبغي أن نضيف تحفيزات ذات طبيعة فكرية بالضبط. إن الفترة الممتدة بين 1920 و1930 كانت فترة انتشار نظريات التحليل النفسي في فرنسا. وقد تعلمت، عبرها، أن النقائض الثابتة التي كنا نُنصح ببناء إنشاءاتنا الفلسفية، ودروسنا فيها بعد، حولها ـ المعقول واللامعقول، الذهني والعاطفي، المنطقي والقبـ ـ منطقي ـ كانت تعود كلها إلى لعبة مجانية. [كانت] توجد، في البداية، وفيما وراء المعقول، مقولة أهمّ وأخصب، هي مقولة الدالّ الذي هو أسمى طريقة لكينونة المعقول، لكن أساتذتنا (المشغولين جداً، ولا شك، بالتأمل في «مقال حول المعطيات المباشرة للوعي» أكثر من تأملهم في «دروس في اللسانيات

العامة » لـ سوسير) لم يكونوا ينطقون بمجرد اسمه . ثم إن أعمال فرويد كانت تكشف لي أن هذه التعارضات لم تكن تعارضات حقاً، ما دامت التصرّفات الأكثر انفعالية في الظاهر والعمليات الأقل عقلانية والتمظهرات المنعوتة بأنها قبـ - منطقية هي التي تكون، بالضبط، وفي الآن نفسه، الأكثر دلالة. وقد كنت أُقنع نفسي أنـه عوض الأعمال اليقينية أو الافتراضات المبدئية للنزعة البرغسونية التي تختزل الكائنات والأشياء إلى حالة عجين قصد إبراز طبيعتها التي لا توصف إبـرازاً أفضـل، فإن الكائنات والأشياء قادرة على الاحتفاظ بقيمها الخاصة دون أن تفقد وضوح الحدود التي تميز هذه عن تلك وتعطي لكل منها بنية جلية. إن المعرفة لا تقوم على عدول أو على مقايضة، بل تكمن في انتقاء مظاهر حقيقية ، أي المظاهر التي تطابق خصائص فكري؛ بالطريقة التي يدّعيهـا الكـانطيّون الجدد، لأن هذا الفكر يمارس على الأشياء إكراهاً حتمياً، وإنما، بالأحرى، لأن فكري هو نفسه موضوع. وما دام «من هذا العالم» فإنه يشترك معه في نفس الطبيعة.

وقد أخذ هذا التطوّر الفكري الذي خضعت له بمعيّة أناس آخرين من جيلي، مع ذلك، لون تفرّدٍ خاص، نظراً للفضول الشديد الذي دفعني، منـذ طفولتي، نحو الجيولوجيا؛ وما زلت أحتفظ بواحدة من أغلى ذكرياتي، حيث تتبّعت خط الانتصـال بين طبقتين جيولوجيتين في منحدر جبل كلسي بمنطقة اللانكدوك، وهي ذكرى لا تقل [أهمية] عن ذكرى تلك المغامرة في منطقة مجهولة من مناطق البرازيل الوسطى. إن الأمر يتعلق، هنا، بشيء آخر غير مجرد نزهـة أو استكشـاف للمكـان: فهـذا البحث المتهـافت يوفـر، في اعتقـادي، بالنسبة لملاحظٍ غير متمرِّن، ذات الصورة للمعرفة وللصعوبات التي تواجهها والمباهج التي يمكن أن نتوقعها منها.

إن كل مشهد طبيعي يعرض نفسه، في البداية، باعتباره فوضى هائلة تترك لنا حرية اختيار المعنى الذي نفضل إعطاءه لها. لكن، ألا يكون أجلّ معنى، إذا نحن تجاوزنا النظرات الزراعية والحوادث الجغرافية وكوارث التاريخ وما قبله، هو المعنى الذي يسبق المعاني الأخرى ويقودها ويفسـرها في نطاق واسع؟ إن هذا الخط الشاحب الضبابي وهذا الاختلاف الذي غالباً ما لا يُدرك ضمن شكل البقايا الصخرية وكثافتها، ليشهدان على أنه حيثما رأيتُ، اليوم،

منطقة قاحلة فإن محيطين بحريين قد سبق لهما أن تعاقبا عليها قديماً. ويبدو أننا إذا اقتفينا أثر شواهد جمودهما المعمِّر جداً متخطِّين كل الحواجز - الجدران المتهاوية والأنقاض المنهارة والغابات الشائكة والمزروعات - غير مبالين بالدروب الضيقة ولا بالعوائق، سنكون نعمل في الاتجاه المعاكس. والحال أن لهذا العصيان هدفاً واحداً هو استعادة معنىً كبير، غامض بلا شك، إلا أن كل معنى من المعاني الأخرى ليس سوى انتقال جزئي أو مشوَّه له.

فما أن تقع المعجزة، كما يحدث أحيانا، وما أن تنبثق جنباً إلى جنب ومن أي جانب من جانبي الشق السرِّي نبتتان خضراوان من نوعين مختلفين بحيث تكون كل واحدة منهما قد اختارت التربة الأكثر ملاءمة لها؛ وما أن نستشف، ضمن صخرة ما، آمونيتين (ammonites) بهما انغمادات متفاوتة التعقيد تشهد، بطريقتها الخاصة، على فارق [زمني] يصل إلى العشرات من آلاف السنين: حتى يمتزج المكان بالزمان، فجأة، ويقوم تنوّع اللحظة الحيّ بالتقريب بين العصور وتأبيدها. [هكذا!] يصل الفكر والحساسية إلى بُعد جديد تصير فيه كل قطرة عرق وكل ثني عضلي وكل لهاث عدداً من الرموز المنتمية لتاريخ يعيد جسدي إنتاج حركته الخاصة، وفي الوقت ذاته يقوم فكري بمعانقة دلالته. فأحس أن وضوحاً أكثف يغمرني، تتجاوب ضمنه القرون والأمكنة وتتحدث بلغات تصالحت، أخيراً، فيما بينها.

عندما عرفت نظريات فرويد بدت لي، بكل بساطة، وكأنها تطبيق لمنهج [معين] على الإنسان الفرد، منهج كانت الجيولوجيا تمثِّل قانونه (canon). إن الباحث يجد نفسه، في كلتا الحالتين، ومنذ اللحظة الأولى، في مواجهة ظواهر مغلقة في الظاهر، وفي كلتا الحالتين عليه أن يظهر من صفات الحصافة ما يجعله قادراً على إحصاء عناصر وضع معقد وقياسها: وهي صفات الحساسية والفطنة والذوق. ومع ذلك فإن النظام الذي يتسرب إلى داخل مجموعة غير متماسكة لأول وهلة ليس عرضياً ولا اعتباطياً. إن تاريخ العالم الجيولوجي، مثله مثل تاريخ المحلِّل النفساني، وعلى خلاف تاريخ المؤرخين، يسعى إلى أن يقذف في الزمن ببعض الخصائص الأساسية للعالم الفيزيائي أو النفسي، على طريقة لوحة حيّة تقريباً. إني أتحدث عن اللوحة الحية، وفعلا، فإن لعبة «الأمثال المتحركة»، تقدّم الصورة الساذجة لمشروع يرتكز على تأويل

كل إشارة باعتبارها تلاحقاً في الزمان لبعض الحقائق اللازمنية التي تحاول الأمثال استرداد هيئتها الملموسة على الصعيد الأخلاقي، والتي تُدعى، مع ذلك، في ميادين أخرى، وعلى وجه الضبط، قوانين. إن الحثَّ على الفضول الجمالي، في كل هذه الحالات، يسمح بالوصول إلى المعرفة دون صعوبة.

عندما بلغت السابعة عشرة من عمري، على وجه التقريب، أطلعني على الماركسية شاب اشتراكي بلجيكي تعرّفت عليه في إحدى العطل، ويعمل اليوم سفيراً لبلاده في الخارج. وقد ملكتني قراءة ماركس إلى حد أنني ربطت الاتصال لأول مرة ـ عبر هذا الفكر العظيم ـ بالتيار الفلسفي الذاهب من كانط إلى هيغل: فانكشف لي عالم بأكمله. ومنذ ذلك الحين لم يتوقف هذا الحماس أبداً، ونادراً ما أنكبُّ على حلِّ مشكلة من مشاكل علم الاجتماع أو الانثولوجيا دون أن أقوم، باديء ذي بدء، بإنعاش تفكيري عن طريق بعض الصفحات من كتاب «18 برومير للويس بونابارت» أو كتاب «نقد الاقتصاد السياسي». ولا يتعلق الأمر، مع ذلك، بمعرفة ما إذا كان ماركس قد تنبأ، بحق، بهذا التطوّر التاريخي أو ذاك. لقد علمنا ماركس، بعد روسو، وبشكل يبدو حاسماً، أن العلم الاجتماعي لا ينبني على مستوى الأحداث مثلما أن الفيزياء لا تنبني انطلاقاً من معطيات الحساسية: إذ الهدف هو بناء نموذج ودراسة خصائصه ومختلف الطرق التي يستجيب بها في المختبر، وذلك قصد تطبيق هذه الملاحظات، بعد ذلك، في تأويل ما يجري تجريبياً، والذي يمكن أن يكون بعيداً جداً عن التوقعات.

ويبدو لي أن الماركسية تعمل، على مستوى يختلف عن الواقع، بنفس الطريقة التي تعمل بها الجيولوجيا والتحليل النفسي مفهوماً بالمعنى الذي أضفاه عليه مؤسسه: فـ [النظريات] الثلاث تبرهن على أن الفهم يكمن في اختزال نمط من الواقع إلى نمط آخر؛ وأن الواقع الحقيقي ليس هو الأبرز، قط؛ وأن طبيعة الحقيقي تظهر لنا، أصلاً، من خلال حرصه على الاختفاء. وفي كل الحالات يُطرح نفس المشكل، الذي هو مشكل العلاقة بين المحسوس والمعقول، ويكون الهدف المطلوب هو نفسه: أي نوعاً من النزعة العقلانية العليا، الهادفة إلى دمج الأول في الثاني دون التضحية بأية خاصية من خصائصه.

لقد أظهرت، إذن، تمردي على الاتجاهات الجديدة للتفكير الميتافيزيقي مثلما بدأت ترتسم [إذاك]. وقد صدمتني الفينومينولوجيا في نطاق كونها تصادر على استمرارية ما بين المعيش والواقعي. [كما] تعلمت من عشيقاتي الثلاث، وأنا موافق على الاعتراف بأن الواقعي يشمل المعيش ويفسره، أن الانتقال بين النظامين انتقال متقطّع؛ وأنه يتوجّب علينا، لبلوغ الواقعي، أن نطلّق المعيش قبل ذلك، ولو أدّى الأمر إلى دمجه من جديد، فيما بعد، ضمن تركيب موضوعي مجرّد من كل عاطفية. أما بالنسبة لحركة الفكر التي سوف تزدهر ضمن النزعة الوجودية، فكانت تبدو لي حركة معاكسة لتفكير مشروع، وذلك نظراً للمحاباة التي تبديها تجاه أوهام الذاتية. إن الرفع من هذه الانشغالات الشخصية إلى رتبة المشاكل الفلسفية يعرّضها، بصفة مفرطة، لخطر الوصول إلى نوع من ميتافيزيقا خاصة بفتاة طائشة، لها ما يبررها باعتبارها نهجاً تعليمياً، لكنها جدّ خطيرة إذا كان عليها أن تمكننا من مراوغة هذه المهمة الموكولة للفلسفة إلى حين أن يصبح العلم قوياً بما يكفي للحلول محلها، والتي هي مهمة فهم الكائن بالنسبة لذاته لا بالنسبة إلى الأنا، مطلقاً. إن الفينومينولوجيا والنزعة الوجودية، عوض أن تلغيا الميتافيزيقا، قد أدخلتا منهجين جديدين لإيجاد أعذار لها.

وما بين الماركسية والتحليل النفسي، وهما علمان إنسانيان، أحدهما ذو بعد اجتماعي والثاني ذو بعد فردي، وبين الجيولوجيا، وهي العلم الفيزيائي - إلا أنها، أيضاً، أم التاريخ ومرضعته، بمنهجها وموضوعها معاً. تستقر الاثنوغرافيا في مملكتها تلقائياً: ذلك أن هذه البشرية، التي نتصوّرها بلا تحديدات أخرى غير تحديدات المكان، تخصّص لتحوّلات الكرة الأرضية التي أورثها إياها التاريخ الجيولوجي، معنىً جديداً: وهو عمل سرمدي يتواصل على مر آلاف السنين عبر منجزات المجتمعات المجهولة مثل القوى الأرضية، وفي فكر الأفراد الذين يعرضون أمام أنظار العالم النفسي مثل هذا القدر من الحالات الخاصة. إن الاثنوغرافيا تجلب لي إشباعاً فكرياً: فهي تكشف لي، باعتبارها تاريخاً يجمع عبر طرفيه تاريخ العالم بتاريخي الشخصي، عن علتهما المشتركة في الآن نفسه. وهي عندما تقترح عليّ دراسة الانسان، تخلّصني من الشك، وذلك لأنها ترى فيه هذه الاختلافات وهذه التغيّرات التي تملك معنىً

واحداً بالنسبة لكل البشر باستثناء تلك الاختلافات، الخاصة بحضارة واحدة، والتي سنذوب لا محالة إذا نحن فضّلنا البقاء خارجها. وهي، أخيراً، تطمئن هذه الشهية القلقة والمدمّرة التي تحدثت عنها سابقاً، وذلك بكونها تؤمن لتفكيري مادة لا ينضب معينها عملياً، [مادة] يوفّرها تنوع العادات والأعراف والمؤسسات. إنها تصالح بين مزاجي وحياتي.

بعد هذا، يمكن أن يبدو غريباً كوني صممت أذني لمدة طويلة تجاه رسالة بعثتها إليّ، ومنذ كنت في قسم الفلسفة، أعمال أساتذة المدرسة السوسيولوجية الفرنسية. والواقع أن الكشف لم يصلني، عملياً، إلا حوالي سنة 1933 أو 1934، عند قراءتي لكتاب وجدته صدفة، مع أنه قديم [عنوانه]: «المجتمع البدائي» لـ روبير لووي (R. H. Lowie). لكني عوض مواجهة مفاهيم مستعارة من كتب سرعان ما تتحوّل إلى تصوّرات فلسفية، كنت أواجه تجربة عاشتها المجتمعات الأهلية وكان التزام الملاحظ قد حفظ دلالتها. لقد أفلت تفكيري من هذا التعريق في إناء مغلق، والذي كانت ممارسة التفكير الفلسفي تختزله إليه. و[بعد أن] سيق إلى الهواء الطلق أحسّ بنفس جديد ينعشه. ومثل مدينيّ أطلق في الجبال، كنت منتشياً بالفضاء، في حين كانت عيني المبهورة تقيس غنى الأشياء وتنوعها.

هكذا بدأت هذه العلاقة الحميمة الطويلة مع الانتولوجيا الانكلو-أمريكية التي عُقدت عن بعد، عبر القراءة، والتي تثبّت، فيما بعد، بواسطة اتصالات شخصية أدّت إلى حدوث سوء تفاهمات خطيرة، بدءاً من البرازيل، حيث كان أساتذة الجامعة ينتظرون مني أن أساهم في تدريس علم اجتماع دوركايمي دفعهم نحوه التقليد الوضعي الراسخ جداً في أمريكا الجنوبية، والانشغال بإعطاء قاعدة فلسفية لليبرالية المعتدلة التي هي السلاح الايديولوجي المعتاد [في بلد] الاوليغارشيات ضد الحكم الشخصي. لقد وصلت [البرازيل] وأنا في حالة تمرّد مفتوح ضد دوركايم وضد كل محاولة لاستعمال علم الاجتماع لغايات ميتافيزيقية. وطبعاً لم أكن لأساعد على إعادة بناء أسوار قديمة في الوقت الذي كنت أسعى فيه، بكل قواي، إلى توسيع أفقي. وغالباً ما كنت ألام، منذ ذلك الحين، على تشيّعي المزعوم للفكر الانكلو-ساكسوني. فيالها من غباوة! زيادة على أنني، في الوقت الراهن، أعتبر

أَوْلى من أي شخص آخر، على الارجح، للتقليد الدوركايمي ـ فالناس لا يخطئون حول ذلك في الخارج ـ ويبدو لي أن الكتّاب الذين أحرص على التصريح بديني تجاههم: لووي (Lowie) وكروبير (Croeber) وبوز (Boas) ، أبعد ما يكون عن هذه الفلسفة الأمريكية على نمط جيمس (James) أو ديوي (Dewey) (أو عن النزعة الوضعية المنطقية المزعومة، اليوم) التي باتت بالية منذ زمن بعيد. فباعتبارهم أوروبيين مولداً، تكوّنوا هم أنفسهم بأوروبا أو كوّنهم أساتذة أوروبيون [نجدهم] يمثلون شيئاً مغايراً تماماً: أي [يمثلون] تركيباً يعكس، على مستوى المعرفة، تركيباً وفّر له كولومبوس ، قبل ذلك بأربعة قرون، الفرصة الموضوعية؛ وهذه المرة، صار باستطاعتنا ـ بين منهج علمي صارم وبين الميدان التجريبي الفريد الذي يقدّمه العالم الجديد ـ أن نغادر، ونحن نتمتع بأفضل المكتبات، الجامعة ونذهب إلى الوسط الأهلي بنفس السهولة التي نذهب بها إلى بلاد الباسك أو إلى الكوت دازور . إنني لا أشيد بتقليد فكري، وإنما أنا أشيد بوضع تاريخي. لنتأمل، فحسب، في حظ الوصول إلى مجموعات سكانية بكر لم يطلها أي بحث جدي وظلت مصونة، بما يكفي، بفضل قصر الزمن الذي بدأ فيه تدميرها. وستجعلنا إحدى الحكايات نفهم ذلك جيدا: وهي حكاية هندي أفلت وحده، بأعجوبة، من إبادة قبائل كاليفورنيا التي كانت لا تزال متوحشة، وعاش، طوال سنوات، منسياً من طرف الجميع جوار المدن الكبيرة، ناحتاً سنان سهامه الحجرية التي تمكّنه من الصيد. وشيئا فشيئا أخذ الصيد يختفي؛ ليُكتَشف هذا الهندي عارياً، يكاد يموت جوعاً في مدخل إحدى الضواحي. وهو ينهي حياته [الآن] بسلام كبّواب في جامعة كاليفورنيا .

نقل النص عن الفرنسية: محمد بو لعيش .

* ـ عن كتاب «المدارات الحزينة» (Tristes Tropiques)، القسم الثاني، الفصلان الخامس والسادس، بلون، باريس، 1955 (ص ص: 47 ـ 64).

بنية الأساطير

كلود ليفي ستروس

«يبدو أن الأكوان الميثولوجية محكوم عليها بالانسحاق بُعيد تشكلها، وذلك لكي تولد أكوان جديدة من حطامها».

فرانز بوز «مدخل إلى جيمس تيت:
تقاليد هنود تومبسون بكولومبيا البريطانية».
تقارير جمعية الفولكلور الأمريكية

منذ عشرين سنة، ورغم بعض المحاولات المتفرّقة، يبدو أن الأنثروبولوجيا قد انفصلت عن دراسة الوقائع الدينية. وقد استغلّ ذلك بعض الهواة، ذوو المشارب المختلفة، فاجتاحوا مجال الانثولوجيا الدينية، و[ما] هي ألعابهم الساذجة تجري في ميدان تركناه دون زرع. و[ما] هي تجاوزاتهم تنضاف إلى تقصيرنا لتعرّض مستقبل أعمالنا للخطر

ما أصل هذه الوضعية؟ إن مؤسّسي الانثولوجيا الدينية، تايلر وفريزر ودوركهايم، كانوا دائمي الاهتمام بمشاكل علم النفس، ولكن بما أن علم النفس لم يكن مهنتهم، فإنهم لم يكونوا قادرين على تتبّع التطوّر السريع للأفكار السيكولوجية، أو حتى مجرّد توقّعه. و[هكذا] تجووزت تأويلاتهم بنفس السرعة التي تجووزت بها المسلمات السيكولوجية التي تضمّنتها. ومع ذلك، فلنعترف لهم بفضل كونهم فهموا أن مشاكل الانثولوجيا الدينية تتعلق بعلم نفس ذي نزعة عقلية. وإننا لنأسف بعد هوكار - الذي أبدى ملاحظة في هذا الصدد في مستهل مؤلّف صدر مؤخرا بعد موته - لكون علم النفس الحديث غالبا ما أهمل الظواهر العقلية مفضّلا دراسة الحياة العاطفية عليها: «هكذا انضاف إلى العيوب الملازمة للمدرسة السيكولوجية الخطأ القائم على اعتقادها بأن أفكارا واضحة قادرة على إنتاج أحاسيس غامضة». ولقد كان ينبغي توسيع أطر منطقنا لتشمل عمليات ذهنية مختلفة، ظاهريا، عن عملياتنا، ولكنها عقلية بنفس الدرجة. عوضا عن ذلك، حاول [بعضهم]

اختزالها في مشاعر شوهاء لا توصف. وقد أظهرت هذه الطريقة المعروفة باسم الظاهراتية الدينية أنها طريقة عقيمة ومملّة في أغلب الأحايين.

* * *

إن الميثولوجيا، من بين فصول الانثولوجيا الدينية، هي التي تعاني من هذه الوضعية على وجه الخصوص، وبإمكاننا الاشارة، دون ريب، إلى أعمال السيد دوميزيل والسيد هـ. غريغوار الهامّة. ولكنها لا تنتمي انتماء خاصا إلى الانثولوجيا. ذلك أن هذه الأخيرة تستمرّ، كالعهد بها قبل خمسين سنة، في رضاها عن الفوضى. [هكذا] أعيد الشباب للتأويلات القديمة: أوهام الوعي الجماعي، وتأليه الشخصيات التاريخية أو العكس. وكائنا ما كان الشكل الذي يتمّ به تصوّر الأساطير، يبدو أنها تختزل كلها في لعبة مجّانية، أو في شكل فجّ من أشكال التأمّل الفلسفي.

أما من خيار أمامنا، لفهم ما تكونه الأسطورة، سوى التفاهة والسفسطة؟ يزعم بعضهم أن كلّ مجتمع يعبّر، ضمن أساطيره، عن مشاعر أساسية، مثل الحب أو الحقد أو الانتقام، وهي مشاعر مشتركة بين البشرية جمعاء. أما بالنسبة لآخرين، فإن الأساطير تشكّل محاولات لتفسير ظواهر يصعب فهمها: ظواهر فلكية، أرصادية، إلخ. ولكن المجتمعات ليست مغلقة في وجه التأويلات الوضعية، حتى في الحالات التي تتبنّى الخاطئة منها، فلماذا [إذن] ستفضل عليها، فجأة، أساليب في التفكير تتضمّن هذا القدر من الغموض والتعقيد؟ علاوة على ذلك، يريد المحلّلون النفسيون وبعض الانثولوجيين، من ثم، إحلال التأويلات الكونية والطبيعية محلّ تأويلات أخرى، مقترضة من علم الاجتماع وعلم النفس. ولكن الأمور تصبح وقتها مفرطة السهولة، فما أن يفسح نسق ميثولوجي مكانا هامّاً لشخصية معيّنة، ولتكن جدّة شرّيرة، حتى يأتينا تفسير ذلك بكون الجدّات، ضمن هذا المجتمع، يحملن موقفا عدائيا تجاه أحفادهن. [هكذا] ستعتبر الميثولوجيا انعكاسا للبنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية. ولكن إذا ناقضت الملاحظة الفرضيةَ، فسيلمّحون لنا حالا بأن موضوع الأساطير الخاص هو أن يقدّم لنا تفريغا لمشاعر حقيقية، ولكنها مكبوتة. ومهما تكن الحالة الحقيقية، فإن جدلا [ألِفَ] الفوز دائما سيجد وسيلة توصله إلى الدلالة.

حريّ بنا أن نعترف بأن دراسة الأساطير تقودنا إلى معاينات متناقضة. فكل شيء قابل للحدوث في الأسطورة. ويبدو أن تتابع الأحداث فيها لا يخضع لأية قاعدة من قواعد المنطق والاستمرارية. كل موضوع قابل لأي محمول، وكل علاقة معقولة علاقة ممكنة. بيد أن هذه الأساطير، الاعتباطية ظاهريا، تكرّر بنفس الخصائص، ونفس التفاصيل في أغلب الأحيان، وفي مناطق مختلفة من العالم. ومن ثم، تواجهنا المشكلة التالية: إذا كان محتوى الأسطورة عرَضيا كلّه، فكيف لنا أن نفهم أن الأساطير تتشابه إلى هذا الحدّ، من أقاصي الأرض إلى أقاصيها؟ وما لم يكن الشرط الوحيد هو وعينا بهذا التناقض الأساس، المتعلّق بطبيعة الأسطورة، فإننا نبقى دون أمل في حلّه. والواقع أن هذا التناقض يشبه التناقض الذي اكتشفه الفلاسفة الأوائل الذين اهتموا باللغة. وحتى تتشكل اللسانيات كعلم [قائم بذاته]، كان من الضروري إزالة هذه العرقلة أوّلا. لقد كان الفلاسفة القدماء ينظرون إلى اللغة بنفس الطريقة التي مازلنا ننظر بها إلى الميثولوجيا. فلقد لاحظوا أن مجموعات معيّنة من الأصوات كانت تطابق، ضمن كل لغة، معاني محدّدة، وحاولوا، دون كبير أمل، أن يفهموا ما هي الضرورة الداخلية التي توحّد هذه المعاني بهذه الأصوات. كانت العملية بدون جدوى ما دمنا [نصادف] نفس الأصوات في لغات أخرى، ولكنها أصوات مرتبطة بمعاني مغايرة. وبالتالي، لم يحلّ التناقض إلا عندما لوحظ أن وظيفة اللغة الدلالية لا ترتبط بالأصوات نفسها ارتباطا مباشرا، وإنما بطريقة تراكب الأصوات فيما بينها.

إن كثيرا من النظريات حديثة العهد حول الميثولوجيا تصدر عن غموض مماثل. وقد تكون بعض الدلالا ت الدقيقة مرتبطة، في رأي يونغ (Jung)، ببعض النبهات الميثولوجية التي يسميها نماذج أصلية (archetypes). [معنى ذلك] أنه يفكر بطريقة فلاسفة اللغة الذين كانوا مقتنعين، ولمدة طويلة، بأن الأصوات المتنوّعة كانت تربطها قرابة طبيعية بهذا المعنى أو ذاك: هكذا تكون أنصاف الحركات المائعة (les semi voyelles liquides) هي التذكير بحالة المادّة المطابقة لها [أي السيولة]، بينما نفضل اختيار الحركات المفتوحة لصيغة أسماء الأشياء الكبيرة أو الضخمة، الثقيلة أو المهجورة، الخ. لا شك أن المبدأ السوسيري الخاصّ بطابع العلامات اللغوية الاعتباطي في حاجة الى المراجعة

والتصحيح، ولكن اللسانين جميعهم سيتّفقون على الاعتراف بأنه طبَع، من منظور تاريخي، مرحلة ضرورية من مراحل التفكير اللغوي.

ولا يكفينا أن ندعو عالم الميثولوجيا إلى مقارنة حالته الملتبسة بحالة لساني المرحلة القبعلمية، ذلك أن الخطر الذي يتهددنا، إذا ما وقفنا هناك، هو تخلّصنا من صعوبة للسقوط في أخرى. فمقارنة الأسطورة باللغة لا تحلّ شيئاً: [مادامت] الأسطورة جزءاً لا يتجزأ من اللغة؛ بالكلام نعرفها، وبالخطاب صلتها.

ولو أردنا التعرّض لخصائص الفكر الأسطوري النوعية، لتوجب علينا، بالتالي، أن نثبت بأن الأسطورة موجودة ضمن اللغة ووراءها في آن معاً. هذه الصعوبة الجديدة ليست غريبة، بدورها، على اللساني: ألا تضم اللغة نفسها مستويات مختلفة؟ ولقد أظهر سوسير، عبر تمييزه بين اللسان والكلام، أن اللغة تعرض مظهرين متكاملين: مظهر بنائي ومظهر إحصائي. فاللسان ينتمي إلى مجال زمن قابل للعكس، [بينما] ينتمي الكلام إلى مجال زمن غير قابل للعكس. وإذا أمكننا الآن عزل هذين المستويين، ضمن اللغة، فلا شيء [يدفعنا] إلى استبعاد إمكانية تحديد مستوى ثالث.

لقد ميّزنا، لتوّنا، بين اللسان والكلام بواسطة نسقين زمنيين يحيلان عليهما كلاهما. والحال أن الأسطورة تتحدّد أيضاً عبر نسق زمني يركّب بين خصائص النسقين الآخرين. إن أسطورة ما تتعلّق دائماً بأحداث ماضية: «قبل خلق العالم». ولكن القيمة الباطنة التي ننسبها إلى الأسطورة تأتي من كون الأحداث، التي نفترض أنها حدثت في لحظة زمنية، تشكل بنية دائمة أيضاً، بنية تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل في آن معاً. وستسعفنا مقارنة على تحديد هذه الازدواجية الأساس. لا شيء يشبه الفكر الأسطوري أكثر من الأيديولوجية السياسية. وقد تكون هذه الأخيرة حلّت محلّ الأوّل فحسب، ضمن مجتمعاتنا المعاصرة. ومن ثم، ماذا يفعل المؤرّخ عندما يذكّر بالثورة الفرنسية؟ إنه يعود إلى متوالية من الأحداث الماضية، أحداث مازالت نتائجها البعيدة ماثلة، دون شك، عبر سلسلة، غير قابلة للعكس، من الأحداث الوسيطة. ولكن الثورة الفرنسية بالنسبة إلى رجل السياسة، وبالنسبة لمن

يستمعون إليه، واقع من مرتبة أخرى. إنها متتالية من الأحداث الماضية، ولكنها كذلك أخطوطة ذات فعالية دائمة، تسمح بتأويل البنية الاجتماعية لفرنسا المعاصرة، وتأويل الصراعات التي تحل بها، وتسمح باستشفاف ملامح التطور المقبل. هكذا يعبر ميشلي Michelet عن نفسه، وهو المفكر السياسي والمؤرخ في آن معاً: «في ذلك اليوم، كان كل شيء ممكناً... كان المستقبل حاضراً... أي أن الزمن توقّف. تلك ومضة من ومضات الخلود». نفسّر لنا هذه البنية المزدوجة، التاريخية واللاتاريخية في آن واحد، أن الأسطورة قادرة على أن تتعلّق، في آن معاً، بمجال الكلام (وتحلل باعتبارها كذلك) وبمجال اللسان (الذي صيغت فيه)، ويبقى لها، في مستوى ثالث، نفس الطابع، أي كونها «موضوعاً مطلقاً». هذا المستوى الثالث يملك أيضاً طبيعة لغوية، ولكنه مستوى متميّز، مع ذلك، عن المستويين الآخرين.

وليسمح لي القارىء، هنا بفتح قوس صغير لأمثل، عبر ملاحظة، للأصالة التي تكتسبها الأسطورة بالنسبة إلى جميع الوقائع اللغوية الأخرى. وبإمكاننا تعريف الأسطورة باعتبارها صيغة من صيغ الخطاب تميل ضمنها قيمة هذا التعبير: «إن المترجم خائن» إلى الصفر عملياً. وفي هذا الصدد يكون مكان الأسطورة، على سلم صيغ التعبير اللغوي، على النقيض من [مكان] الشعر، بالرغم مما قيل بغية التقريب بينهما. فالشعر شكل لغوي تكتسي ترجمته إلى لغة أجنبية صعوبة كبيرة، وما من ترجمة إلا وتجرّ وراءها العديد من التشويهات، وبالعكس، تبقى قيمة الأسطورة باعتبارها أسطورة ثابتة رغم أردإ الترجمات. ومهما يكن جهلنا بلسان وثقافة السكان الذين استقينا الأسطورة منهم، فإننا ندرك باعتبارها أسطورة من طرف أي قارىء، وحيثما وجد. فمادة الأسطورة لا توجد ضمن الأسلوب، ولا في صيغة القص، ولا [حتى] في التركيب، بل توجد ضمن الحكاية المروية فيها. إن الأسطورة لغة، لكنها لغة تعمل، على مستوى عال جداً، حيث يتوصّل المعنى، إذا جاز التعبير، إلى الاقلاع من الأساس اللغوي الذي بدأ جريه عليه.

ومن ثم، فلنلخّص النتائج المؤقتة التي توصّلنا إليها وعددها ثلاث نتائج:
١) إذا كان للأساطير من معنى، فلا يمكن أن يكون متوقّفاً على العناصر المعزولة التي تدخل في تركيبه، وإنما يتوقّف على الطريقة التي نجد بها هذه

العناصر نفسها مركّبة بها. 2) إن الأسطورة مشدودة إلى نظام اللغة، بل هي جزء لا يتجزأ منه. إلا أن اللغة، وكما هي مستعملة ضمن الأسطورة، تظهر بعض الخصائص النوعية. 3) لا يمكننا البحث عن هذه الخصائص إلا فوق المستوى المعتاد للتعبير اللغوي، وبتعبير آخر، إن طبيعتها أعقد من الخصائص التي نصادفها ضمن تعبير لغوي، كائنا ما كان نوع هذا التعبير.

إذا سلّم لنا [القارىء] بهذه النقط الثلاث، ولو باعتبارها فرضيات عمل، لترتّبت [عن ذلك] نتيجتان هامّتان جداً: 1) إن الأسطورة، شأنها في ذلك شأن أي كائن لغوي، تتشكل من وحدات مكوِّنة. 2) تستتبع هذه الوحدات المكوِّنة حضور وحدات تتدخّل عادة في بنية اللسان، أي في الفونيات والمورفيمات والسيانتيات. لكن حال الوحدات المكوّنة بالنسبة الى السيانتيات هي حال هذه الأخيرة بالنسبة الى المورفيمات، وحال هذه الأخيرة بالنسبة إلى الفونيات. فكلّ شكل يختلف عن سابقه بدرجة أعلى من التعقيد. ولهذا سنسمّي العناصر التي تنتمي الى الأسطورة بشكل خاص (وهي أعقد العناصر): الوحدات المكوِّنة الكبيرة.

كيف لنا أن نتعرّف على هذه الوحدات المكوِّنة الكبيرة أو الميتيمات (Mythèmes) ونعزلها؟ نعلم أنه لا يمكن إرجاعها الى الفونيات أو المورفيمات أو السيانتيات، بل تتموقع في مستوى أعلى: وإلا لما تميّزت الأسطورة عن أي شكل من أشكال الخطاب. ومن ثم، ينبغي لنا البحث عنها في مستوى الجملة. وسنباشر عملنا في مرحلة البحث التمهيدية، عبر التخمينات والمحاولات والأخطاء، رائدنا في ذلك هي المبادىء التي تشكل قاعدة التحليل البنائي في جميع أشكاله: أي الاقتصاد في التفسير ووحدة الحلّ، إمكانية الانطلاق من الجزء والتوصّل الى المجموع، وإمكانية توقّع التطورات اللاحقة بدءاً من المعطيات الراهنة.

والى حدود الساعة، استعملنا التقنية التالية: إنّنا نحلّل كلّ أسطورة على حدة، محاولين أن نترجم تعاقب الأحداث بأقصر الجمل الممكنة، [هكذا] سجّلنا كلّ جملة على بطاقة تحمل رقما يطابق مكانها في السرد. ومن ثم، نلاحظ أن كلّ بطاقة تتشكّل من تعيين محمول ما لمحمول عليه. وبتعبير آخر، تتّخذ كل وحدة مكوِّنة كبيرة طبيعة علاقة ما.

إن التعريف السابق لا يرضينا بعد، وذلك لسببين. ففي المقام الأوّل، يعرف اللسانيون البنيويون جيدًا أن جميع الوحدات المكوّنة، ومهما يكن المستوى الذي نعزلها فيه، تتكوّن من علاقات. فما هو يا ترى الفرق بين الوحدات الكبيرة وغيرها؟ ثانيا، إن الطريقة التي عرضناها لتوّنا تتموقع دائما ضمن زمن غير قابل للعكس، مادمنا قد رقّمنا البطاقات تبعا للنظام السردي. ومن ثم، فإن الطابع النوعي الذي أقررنا به بالنسبة للزمن الأسطوري ـ أي طبيعته المزدوجة القابلة للعكس، وغير القابلة له، التزامنية والتعاقبية في آن معا ـ يبقى دون تفسير.

تقودنا هذه الملاحظات إلى فرضية جديدة، تضعنا في قلب المشكل. إننا نفترض، في الواقع، أن الوحدات الحقيقية المكوّنة للأسطورة ليست هي العلاقات المعزولة، وإنما هي رُزَم من العلاقات، وأن الوحدات المكوّنة لن تكتسب وظيفة دالّة إلا في شكل تركيبات بين هذه الرزم. وقد تظهر بعض العلاقات الوافدة من نفس الرزم، وعلى فترات متباعدة، عندما ننظر إليها من منظور تعاقبي، ولكننا سننجح أيضا، إذا ما توصّلنا إلى إعادتها، إلى تكتّلها «الطبيعي»، في تنظيم الأسطورة، حسب نسق مرجعي زمني من نوع جديد، يرضي متطلبات الفرضية التي انطلقنا منها، وتتمثّل، إن هذا النسق بعدين: فهو تزامني وتعاقبي في آن معا، ويجمع، من ثم، الخصائص المميزة لـ«اللسان» وتلك المميّزة لـ«الكلام». وسنساعد مقارنتان على فهم فكرتنا. فلتصوّر أن بعض علماء الآثار في المستقبل قد قدموا إلى الأرض من كوكب آخر، في وقت اختفت فيه الحياة البشرية من فوق سطح الأرض، وأخذوا ينقّبون في موقع إحدى مكتباتنا، هؤلاء الأثريون يجهلون كل شيء عن كتابتنا، لكنهم يحاولون فكّ رموزها، مما (يجعلنا) نفترض أنهم اكتشفوا أبجديتنا قبل ذلك، أي كما نطبعها ونقرأها من اليمين إلى اليسار، ومن الأعلى إلى الأسفل. رغم ذلك سيبقى صنف من الكتب لا تُفكّ رموزه بهذه الطريقة. وتلك حال التوليفات الموسيقية المحفوظة في قسم علم الموسيقى. إن علماءنا سيكبون بحماسة، دون ريب، على قراءة المدرّجات الموسيقية بالتتابع، مبتدئين من أعلى الصفحة، وسيتناولونها بالتسلسل. وسيلاحظون، بعد ذلك، أن بعض المجموعات من النوتات تتكرّر على فترات، بطريقة متماثلة، أو بطريقة جزئية، وأن بعض

التعرّجات النغمية، البعيدة عن بعضها البعض في الظاهر، تتماثل فيما بينها. ومن ثم، قد يتساءلون عما إذا كان ينبغي لهم، بدل التصدّي لهذه التعرّجات في نظام تتابعي، أن يعالجوها باعتبارها عناصر من كلّ ينبغي الامساك به بطريقة إجمالية. وقتها سيكتشفون مبدأ ما نسمّيه علم الايقاع. [هكذا] لن يكون لأية توليفة موسيقية من معنى إلا إذا قرأناها قراءة تعاقبية، وحسب محور معين، (أي صفحة بعد صفحة ومن اليسار الى اليمين) وقراءة تزامنية في آن معاً، وحسب المحور الآخر، أي من الأعلى الى الأسفل. وبتعبير آخر، إن جميع النوتات المكتوبة فوق نفس السطر العمودي تشكّل وحدة مكوّنة كبيرة، أي رزمة من العلاقات.

أما المقارنة الأخرى، فهي أقل اختلافاً مما يبدو، ولنتصوّر ملاحظاً يجهل كلّ شيء عن ورق اللّعب، ويصغي إلى عرّافة لمدة طويلة. إنه يرى الزبناء ويصنّفهم، ويخمّن أعمارهم التقريبية، وجنسهم، ومظهرهم، ووضعهم الاجتماعي، الخ. مثله في ذلك مثل إثنوغرافي يعرف أشياء قليلة عن المجتمعات التي يدرس أساطيرها، وسيصغي هذا الملاحظ إلى المقابلات، بل سيسجّلها على شريط ليتمكّن من دراستها ومقارنتها على مهل، كما نفعل نحن أيضاً مع مخبرينا من الأهالي. فإذا كانت للملاحظ موهبة كافية، وإذا جمع وثائق غزيرة بما يكفي، فسيكون قادراً، فيما يبدو، على إعادة تشكيل بنية اللعبة المستعملة وتركيبها، أي عدد الأوراق ـ وهو 32 أو 52 ـ موزّعة على أربع سلاسل متجانسة تشكلها نفس الوحدات المكوّنة (أي الأوراق) مع ميزة تفاضلية واحدة هي اللّون.

لقد حان وقت التمثيل لطريقتنا بصورة أكثر مباشرة. ولنأخذ مثلا أسطورة أوديب، التي تمتاز بكونها معروفة لدينا جميعاً، مما يعفينا من حكيها. ومما لا شكّ فيه أن هذا المثال يستعصي على البرهنة. فأسطورة أوديب وصلتنا ضمن بعض النصوص المجزّأة والمتأخّرة، وهي نصوص تعتبر جميعها منقولات أدبية، أوحى بها همّ جمالي أو أخلاقي أكثر مما أوحى بها الموروث الديني أو العادة الطقوسية، مع افتراضنا لوجود مثل هذه الانشغالات بصددها. ولكن الأمر لا يتعلّق، بالنسبة إلينا، بتأويل أسطورة أوديب تأويلا احتمالياً، وبالأحرى تقديم تفسير يقبله الاختصاصي، وإنما غرضنا، وبكل بساطة، هو

أن نمثل بهذه الوسيلة ـ ودون الخروج بخلاصة تهمّها ـ لتقنيّة معينة، لا نحتمل أن يكون استعمالها مشروعاً في هذه الحالة الخاصّة، بسبب الشكوك التي ذكرنا بها لتّونا. ومن ثم، ينبغي لنا فهم «البرهنة»، لا بالمعنى الذي يعطيه العالِم لهذه الكلمة، وإنما بالمعنى الذي يعطيه البائع المتجوِّل ليس غير: [إنه لا يريد]الحصول على نتيجة، وإنما يريد تفسيراً سريعاً، في حدود الإمكان، لعمل الآلة الصغيرة التي يحاول بيعها إلى المارة المتجوِّلين.

إننا سنعالج الأسطورة كما تُعالج توليفة موسيقية سبق لمارٍ شرّير أن كتبها، مدرجاً بعد مدرج، في صورة سلسلة نغمية لا منقطعة، وجاء من يحاول إعادتها إلى ترتيبها الأصلي، وذلك مثلما تقدّم لنا سلسلة من الأعداد الكاملة من طراز: 1، 2، 4، 7، 8، 2، 3، 4، 6، 8، 1، 4، 5، 7، 8، 1، 2، 5، 7، 3، 4، 5، 6، 8، مع تكليفنا بمهمة جمع جميع 1، وجميع 2، وجميع 3، الخ في شكل جدول:

1	2			4		7	8
	2	3	4	،	6		8
1	.		4	5		7	8
1	2		.	5		7	
		3	4	5	6		8

سنتبع نفس الطريقة مع أسطورة أوديب، ونجرّب الترتيبات المتنوّعة للمبنيهات، حتى نصادف ترتيبا يلبي الشروط المذكورة في ص ص: 67، 68 ولنفترض بصورة اعتباطية، أن ترتيبا مثل هذا يتمثل في الجدول التالي (مع العلم أن الأمر لا يتعلّق، ومرّة أخرى، بفرضه، ولا حتى اقتراحه على الاختصاصيين في الميثولوجيا الكلاسيكية، الذين سيرغبون لا محالة في تعديله، بل حتى في رفضه):

قدموس يبحث عن اخته اوروبا التي اختطفها زيوس			
	السبارتيون يبيدون بعضهم بعضاً.	قدموس يقتل التنين	
			لابداكوس (والد لايوس) = «أعرج» (؟)
	اوديب يقتل اباه لايوس.		لايوس (والد اوديب) = «اخرق» (؟)
		اوديب يقدّم ابا الهول قرباناً	
			اوديب = «قدم متورمة» (؟)
اوديب يتزوّج امه جوكاست.			
		إيتيوكل يقتل اخاه بولينيس.	
انتيغون تدفن بولينيس اخاها، وتخرق المنع.			

نحن، إذن، أمام أربعة أعمدة راسية. يضمُّ كل واحد منها علاقات تنتمي إلى نفس «الرزمة». فلو طلب منّا أن نحكي الأسطورة، لما أعَرنا اعتبارا لهذا الترتيب العمودي، ولقرأنا السطور من اليمين إلى اليسار، ومن الأعلى إلى الأسفل. ولكن، ما أن يتعلّق الأمر بفهم الأسطورة، حتى يفقد نصف الترتيب التعاقبي (أي من الأعلى إلى الأسفل) قيمته الوظيفية، وتجري «القراءة» من اليمين إلى اليسار، عموداً بعد عمود، مع معالجة كل عمود على حدة، باعتباره كلا لا يتجزأ.

إن جميع العلاقات المجموعة ضمن عمود واحد تقدّم، فرضياً، ميزة مشتركة ينبغي إبرازها. هكذا تتعلّق الأحداث، التي جمعناها ضمن العمود الأول، وإلى جهة اليمين، بأقرباء بالدّم، تربطهم علاقات قربى، يمكن أن نقول عنها إنها

علاقات مبالغ فيها: حيث إن هؤلاء الأقرباء خضعوا لمعالجة أكثر هيبة مما تسمح به القواعد الاجتماعية. ومن ثم، علينا أن نسلّم بأن الميزة المشتركة، ضمن العمود الأول، تكمن في علاقات قرابية بولغ في تقديرها. ويبدو مباشرة أن العمود الثاني يترجم نفس العلاقة، ولكنها تحمل العلامة المعكسية: أي أنها علاقات قرابية بخس قدرها أو نزلت قيمتها. أما العمود الثالث، فيتعلق بالوحوش وإبادتها، في حين أن الرابع يتطلّب بعض التدقيقات. ففي كثير من الأحيان، لوحظ المعنى الفرضي المتضمن في أسماء الأعلام المنتمية إلى سلالة أوديب الأبيسية. ولكن اللسانيين لا يولونه أهمية قط، مادام المعنى الذي تحمله كلمة ما لا يمكن أن يحدّد، وحسب القاعدة، إلا بإعادة وضعه في جميع السياقات المعروفة التي ورد فيها. والحال أن أسماء الأعلام تقع تحديداً خارج أي سياق. وقد تبدو الصعوبة أخف بواسطة طريقتنا، لأن الأسطورة أعيد تنظيمها ضمنها بصورة جعلتها تشكل كسياق في حد ذاتها. [ومن ثم]، إذا أخذنا كلّ اسم على حدة، فلن يبقى لمعناه الاحتمالي قيمة ذات دلالة، بل [تكمن القيمة في] كون الأسماء الثلاثة تتوفر على ميزة مشتركة: أي أنها تحتوي جميعها على دلالات فرضية توحي جميعها بصعوبة المشي السوي.

وقبل المضي قدماً، علينا أن نتساءل عن العلاقة بين عمودي اليسار. إن العمود الثالث يتعلّق ببعض الوحوش: التنين أولاً، وهو لوحش الجهنّمي الذي ينبغي إبادته لينسنّى للبشر أن يولدوا من الأرض، ثم أبو الهول الذي يحاول جاهداً، عبر ألغاز تتعلق أيضاً بطبيعة الانسان، أن يزهق أرواح ضحاياه البشرية. ومن ثم، فإن الكلمة الثانية تعيد إنتاج الكلمة الأولى التي تشير إلى انتهاء الانسان إلى الأرض. وبما أن البشر هزموا الوحشين في آخر المطاف، فبإمكاننا القول إن ميزة العمود الثالث المشتركة تكمن في نفيها لانتهاء الانسان إلى الأرض. (*)

هذه الفرضيات تساعدنا على فهم معنى العمود الرابع. فمن الشائع أن يكون البشر، الذين ولدوا من الأرض، ممثّلين، في الميثولوجيا، ولحظة انبثاقهم، باعتبارهم لا يستطيعون المشي بعد، أو يتعثرون في مشيهم. هكذا [نرى] أن الكائنات الجهنّمية لدى الهنود بويبلو (Pueblo)، مثل شوميكولي (Shumaikoli) أو مويتغوو (Muyingwu) الذي شارك في الانبثاق، كائنات عرجاء (فالنصوص تسمّيها: «القدم المضرّجة» و«القدم المجروحة» و«القدم الرخوة»). نفس الملاحظة

● أنظر الملحق بنهاية الدراسة.

بالنسبة إلى الكوسكيمو (Koskimo) الواردين في ميثولوجيا الهنود كواكيوتل (Kwa-kiutl) . فبعد أن أغرقهم تسياكيش (Tsiakish) ، الوحش الجهنّمي ، يعودون إلى سطح الأرض «مترنحين إلى الأمام أو جانباً» . ومن ثم ، قد تكون الميزة المشتركة ضمن العمود الرابع هي استمرارية الانتهاء البشري إلى الأرض . وينتج عن ذلك أن بين العمود الرابع والعمود الثالث نفس العلاقة التي تربط بين العمود الأول والعمود الثاني . وإننا لنتجاوز (أو نعوّض ، وهو الأصح) استحالة الربط بين مجموعات من العلاقات عبر تأكيدنا على أن علاقتين متناقضتين فيما بينهما هما علاقتان متماهيتان ، باعتبار أن كل واحدة منهما تناقض نفسها . وبعد ، ليس لهذه الطريقة التي نصوغ بها بنية الفكر الأسطورة سوى قيمة تقريبية ، ولكنها تكفينا الآن .

ومن ثم ، ما دلالة أسطورة أوديب التي أوّلناها «على الطريقة الأمريكية»؟ لربّما عبّرت عن الاستحالة التي يجد مجتمع ما فيها نفسه ، مجتمع يجاهر بأنه يؤمن بانتهاء الانسان إلى الأرض (ويقول باوزانياس (Pausanias) [في هذا الصدد] : إن النبات نموذج الانسان) ، حيث يستحيل عليه الانتقال من هذه النظرية ليعترف بواقع أن كلاً منا ولد فعلا من اقتران رجل بامرأة . وتلك صعوبة كأداء . لكن أسطورة أوديب تمدنا بأداة منطقية نوعاً ما تسمح لنا بمدّ جسر بين المشكل الأصلي - هل نحن نولد من شخص أم من شخصين؟ - والمشكل المشتق الذي يمكن لنا صياغته صياغة تقريبية على الشكل التالي : هل يولد الشخص من ذاته أم من الآخر؟ بهذه الطريقة ، يبرز ترابط [معين] : أي أن المبالغة في تقدير قرابة الدم تربطها باستصغار هذه العلاقة نفس العلاقة التي تربط المجهود الرامي إلى الإفلات من الانتهاء إلى الأرض باستحالة النجاح في ذلك . وقد تُكذِّب التجربةُ النظريةَ ، لكن الحياة الاجتماعية تثبت الكوزمولوجيا ، في حدود أنّهما ينمّان كلتاهما عن نفس البنية المتناقضة . ومن ثم ، تكون الكوزمولوجيا صحيحة . ولنفتح قوساً ، هنا ، لإبداء ملاحظتين .

لقد كان بإمكاننا ، ضمن محاولة التأويل السالفة ، إهمال مسألة كثيراً ما شغلت بال الاختصاصيين في الماضي : أي غياب بعض الموضوعات ضمن أقدم الروايات (أي الروايات الهوميرية) التي وردتنا عن أسطورة أوديب ، مثل انتحار جوكاست وعمى أوديب الطوعي . ولكن هذه الموضوعات لا تغيّر من بنية الأسطورة

[في شيء، بل] يمكن لها، علاوة على ذلك، أن تحتلّ مكاناً ضمنها، حيث يكون الموضوع الأوّل مثالا جديداً للتدمير الذاتي (العمود الثالث)، ويكون الثاني تيمة أخرى من تيمات العجز (العمود الرابع). إن هذه الإضافات الخارجية لا تساهم إلا في تفسير الأسطورة تفسيراً أوضح، مادام الانتقال من القدم إلى الرأس يبدو مترابطاً مع انتقال آخر ترابطاً ذا دلالة: أي الانتقال من الانتماء إلى الأرض، وهو انتماء تمّ نفيه، إلى التدمير الذاتي.

إن هذه الطريقة تخلّصنا، إذن، من صعوبة شكلت إلى حدّ الآن أحد العوائق الرئيسية في وجه تقدّم الدراسات الميثولوجية، أي البحث عن الرواية الأصلية أو البنائية. أما نحن، فنقترح، عكس ذلك، تحديد أية أسطورة عبر مجموع رواياتها. وبتعبير آخر، تبقى الأسطورة أسطورة مادام الناس يدركونها كذلك. ويمكن التمثيل لهذا المبدإ جيداً عبر تأويلنا لأسطورة أوديب، وهو تأويل يمكنه الاستناد إلى الصياغة الفرويدية، بل يمكن تطبيقه عليها بالتأكيد. وممّا لا شكّ فيه أن المشكل كما طرحه فرويد بتعابير «أوديبية» ليس هو مشكل الخيار بين الانتماء إلى الأرض وبين الإنجاب ثنائي الجنس. ولكن الأمر يتعلّق دائماً بفهم كيف يمكن أن يولد الواحد من اثنين: أي كيف أننا لم نولد من والد واحد، ولكن من أم، بل من أب إضافة إليها؟ ومن ثم، لن نتردّد في ترتيب فرويد بعد سوفوكليس في عداد مصادرنا عن أسطورة أوديب. فروايتاهما تستحقان نفس الثقة الممنوحة لروايات أخرى أقدم منها ظاهرياً، وأكثر «أصالة».

نخرج مما سبق بنتيجة هامة. فبما أن الأسطورة تتألف من مجموع رواياتها المختلفة، ينبغي للتحليل البنائي أن يوليها نفس الاهتمام. ومن ثم، ينبغي لنا، بعد دراستنا للروايات المعروفة حول الصّيغة الطيبية، النظر في الروايات الأخرى أيضاً: أي في الحكايا المتعلّقة بالسلالة المكوّنة من أقرباء لابداكوس، وهي السلالة التي ينتمي لها كلّ من أغافي وبانتي وجوكاست نفسها، ثم النظر في الروايات الطيبية حول ليكوس، حيث يقوم أمفيون وزيتوس بتأسيس المدينة، والنظر في روايات أخرى أبعد منها تتعلّق بديونيزوس (ابن خالة أوديب)، والنظر في الأساطير الأثينية التي تعطي سيكروبس الدور الذي منحته طيبة إلى قدموس، الخ. ثم ينبغي لنا وضع جدول لكلّ واحدة من هذه الروايات؛ بحيث نرتّب كل عنصر بطريقة تتيح لنا مقارنته بالعنصر المطابق له ضمن الجداول الأخرى: مثل قضاء سيكروبس على

الحيّة، ومقارنته بالفعل الموازي من حكاية قدموس، وهجر ديونيزوس مقارنة بهجر أوديب، و«القدم المتورّمة» مقارنة بديونيزوس لوكسياس، أي الذي يمشي منحرفاً، والبحث عن أوروبا مقابل البحث عن أنتيوب، وتأسيس طيبة تارة من قبل الاسبرطيين وطوراً من قبل ولدي الرّب: أمفيون وزيتوس، ومقارنة اختطاف زيوس لأوروبا، أو أنتيوب، بالفعل الشبيه به، حيث الضحية هي سيميلي، ومقارنة أوديب الطيبي ببيرسي الأرجي، الخ. وبذلك نحصل على عدد من الجداول ذات بعدين، يخصص كل واحد منها لرواية واحدة، ثم توضع هذه الجداول بجانب بعضها، بصورة تشبه معها مسطّحات متوازية تفضي بنا إلى مجموعة ذات أبعاد ثلاثة: أي يمكن «قراءتها» بثلاث طرق مختلفة: من اليمين إلى اليسار، فمن الأعلى إلى الأسفل، ثم من الأمام إلى الوراء (أو العكس). ولن تكون هذه الجداول متماثلة تمام التماثل. لكن التجربة تثبت لنا أن الفوارق التفاضلية، التي لن تخفى على عين الملاحظ، تجمعها ترابطات ذات دلالة، تسمح لنا بإخضاعها جميعاً إلى بعض العمليات المنطقية، التي تتمّ، عبر تبسيطات متعاقبة، وتؤدي بنا، في نهاية المطاف، إلى اكتشاف القانون البنائي للأسطورة المدروسة.



قد يُعترض علينا بأنه لا يمكن الدفع بمشروع مثل هذه إلى نهايته، مادامت الروايات الوحيدة الموجودة لدينا هي الروايات المعروفة حاليا. فما سيحدث، ياترى، لو أن رواية جديدة قلبت النتائج المكتسبة رأساً على عقب؟ [والجواب هو] أن الصعوبة حقيقية عندما لا يكون بين أيدينا سوى عدد قليل جدّاً من الروايات، ولكنها تصبح، وبسرعة، صعوبة نظرية كلّما تكاثر عددها. وستعلّمنا التجربة ما هو العدد التقريبي من الروايات المطلوبة. إلا أنه لا يمكن أن يكون مرتفعاً جدّاً. فإذا ما عرفنا أثاث غرفة ما وتوزّعه بواسطة صورة تعكسها مرآتان مثبتتان على جدارين متقابلين فحسب، لكنّا أمام

حالتين: فإذا كانت المرآتان متوازيتين توازياً صارماً كنا أمام عدد لا محدود من الصور نظرياً. وبالمقابل، إن كانت إحداهما في وضع مائل بالنسبة للأخرى، فإن هذا العدد يتقلص بسرعة، وبصورة متناسبة مع زاوية [الميل]. ولكن، حتى في هذه الحالة، إذا لم نكن أربع صور أو خمس منها كافية لاعطائنا معلومات ضافية، فإنها تضمن لنا، على الأقل، بأننا لم نغفل أية قطعة مهمة من قطع الأثاث.

وبالمقابل، إننا لنؤكد تأكيداً قاطعاً بأنه لا ينبغي لنا إطلاقاً إغفال رواية من الروايات التي تم جمعها. فإذا أصبحت تحاليل فرويد الدائرة حول عقدة أوديب جزءاً لا يتجزأ، كما نعتقد، من أسطورة أوديب فلا معنى لمعرفتنا فيما إذا كان تدوين كوشينغ (Cushing) لأسطورة النشوء لدى الهنود الحمر زوني (Zuni) تدويناً صحيحاً وكافياً لنحتفظ به، فلا وجود لرواية «حقيقية» لا تكون الروايات الأخرى سوى نسخ أو أصداء، مشوّهة لها، بل تنتمي كل الروايات إلى الأسطورة.

ها نحن قد أصبحنا في موقع نفهم فيه السبب في كون كثير من الدراسات التي تناولت الميثولوجيا بالبحث قد أعطت نتائج مخيّبة للآمال. لقد أراد المقارنون، بدءاً، انتقاء روايات مفضّلة، عوض النظر فيها كلها. ورأينا، ثانياً، أن تحليل رواية واحدة لأسطورة واحدة أخذت ضمن قبيلة واحدة (بل وأحياناً ضمن قرية واحدة) تحليلا بنائياً، سيفضي بنا الى أخطوطة ذات بعدين. وما أن نشرع في العمل على عدد من الروايات المتعلقة بنفس الأسطورة التي تنتمي إلى نفس القرية أو نفس القبيلة، حتى تصبح الأخطوطة ذات أبعاد ثلاثة. وإذا أردنا توسيع المقارنة، فإن عدد الأبعاد المطلوبة ينمو بسرعة يتعذّر معها الامساك بها عبر الطرائق الحدسية. ومن ثم، تعود أشكال الخلط والتفاهات، التي تنتهي إليها الميثولوجيا العامة في أغلب الأحيان، إلى جهلها بأنساق الإحالة متعددة الأبعاد، وهي أنساق مطلوبة فعلاً ويعتقد البعض اعتقاداً ساذجاً أن بإمكانه تعويضها بأنساق ذات بعدين أو ثلاثة أبعاد. والحقيقة أن أمل الميثولوجيا العامة في التطوّر ضعيف، لولا استعانتها برمزية تستوحيها من الرياضيات، ويمكن تطبيقها على هذه الأنساق متعددة الأبعاد، التي لاتزال أعقد من طرقنا التجريبية التقليدية تعقيداً مفرطاً.

لقد حاولنا، ما بين 1952 و 1954، التحقّق من صحّة النظرية المعروضة في الصفحات السابقة عرضاً موجزاً بتحليلنا لجميع الروايات المعروفة عن أساطير الهنود زوني، للنشوء والظهور، تحليلا شاملا: أي رواية كوشينغ (Cushing) سنتي 1883 و1896، ورواية ستيفنسن (Stevnson) سنة 1904، وبارسنز (Parsons) سنة 1923، ورواية بانزل (Bunzel) سنة 1932، ورواية بنديكت (Benedict) سنة 1934، كما أتممنا هذا التحليل بمقارنة النتائج المحصّل عليها بالأساطير المماثلة المنتمية إلى الجماعات الأخرى من الهنود بويبلو (Pueblo)، سواء أكانوا شرقيين أم غربيين. وقمنا أخيراً باستطلاع تمهيدي شمل ميثولوجيا السهول. وفي كل مرّة، أثبتت النتائج صحّة فرضياتنا. إن التجربة لم تلق الضوء على ميثولوجيا أمريكا الشمالية فحسب، وإنما توصلنا إلى استشفاف، بل وأحياناً إلى تحديد، عمليات منطقية تنتمي إلى نمط طالما أهمل، أو عمليات لوحظت ضمن ميادين بعيدة جداً عن ميداننا الخاص. وليس بإمكاننا، هنا، الدخول في التفاصيل، وسنكتفي بعرض بعض النتائج.

وقد يعطينا جدول نرسمه لأسطورة النشوء الزونية، وهو جدول بالغنا في تبسيطه دون شكّ، هذا المظهر العام المعروض أدناه:

التغيّر			الموت
* استعمال النباتات استعمالا آليا (مثل السلالم قصد الخروج من العوالم السفلى)	* النشوء بقيادة التوأمين المحبوبين	* ارتكاب المحارم الأخ والأخت (أصل الماء)	* إبادة الأطفال من طرف الآلهة (بإغراقهم)
* استعمال النباتات البرّية للتغذية	* الهجرة بقيادة النيويكوي (Newekwe) (المهرّجين الاحتفاليين		* مباراة سحرية مع شعب الندى (قاطفو النباتات ضد الشتائين

الموت			الدوام
		• التضحية بأخ وأخت (قصد الفوز بالنصر)	
• استعمال النباتات المحروقة لصد التغذية			
		• تبنّي أخ وأخت (مقابل القرة)	
• التطبيع الدوري للأنشطة الزراعية			
			• الحرب ضد الكيانكوي (Kyanaiwe) أي البستانيون ضد الصيادين)
• استعمال الطرائد في التغذية (الصيد البرّي)			
• حمية الحرب	• حرب يقودها إلهها الحرب.		• خلاص القبيلة (اكتشاف مركز العالم).
		• التضحية بأخ وأخت (قصد التغلّب على الطوفان)	

إن تفحصاً سريعا لهذا الجدول سيكفينا لفهم طبيعته، فهو عبارة عن أداة منطقية تتيح لنا التوسّط بين الحياة والموت. وهذا العبور [عملية] شائعة بالنسبة إلى فكر الهندوبويبلو لأنهم يتصوّرون الحياة البشرية على منوال مملكة النبات (أي الانبثاق من الأرض). بل إنهم يشتركون مع اليونان القدماء في هذا التأويل. [والواقع] أننا لم نختر أسطورة أوديب باعتبارها مثلا أول بصورة اعتباطية تماما. ونحن نحلّل حياة النبات في المثال الأمريكي المدروس هنا تحليلا يتناول، بالتتابع، مظاهر عديدة، رتّبناها من أبسطها إلى أعقدها. إن الزراعة تحتلّ المكانة العليا، إلا أنها تكتسي طابعا دوريا، أي أنها تتكوّن من تناوب الحياة والموت، وهو الشيء الذي يناقض مسلمـ[ـتنا] الأصلية.

ولو أننا أهملنا هذا التناقض، فإنه سيظهر ثانية في درجة أدنى من الجدول: إن الزراعة مثلا مصدر للغذاء، ومن ثم، هي مصدر للحياة. والحال أن الصيد البرّي يعطينا الغذاء أيضا رغم أنه شبيه بالحرب، التي هي الموت. ومن ثم، هناك طرق شتى لمعالجة المشكلة. فرواية كوشينغ تتمركز حول التعارض القائم بين الأنشطة الغذائية ذات النتيجة الفورية (أي قطف النباتات البرية) والأنشطة التي لا يمكن توقع نتيجتها إلا بعد أجل معين. وبتعبير آخر، ينبغي دمج الموت في الحياة لتصبح الزراعة ممكنة.

أما في نسخة بارسنز ، فإننا ننتقل من الصيد البرّي إلى الزراعة، بينما تسلك رواية ستيفنسن الطريق المعاكسة، وبإمكاننا وضع جميع الاختلافات الأخرى في ترابط مع هذه البنيات الاساسية. هكذا تقدم لنا الروايات الثلاث وصفا للحرب الكبيرة التي شنها أسلاف الهنود زوني على الكياناكوي، الشعب الاسطوري، وتدخل في سردها تنويعات ذات دلالة تكمن في مؤازرة الآلهة أو مناوءتها لهم أولا، ومنحها النصر النهائي لهذا المعسكر أو ذاك ثانيا، وثالثا، الوظيفة الرمزية المنسوبة إلى الكياناكوي، الذين تصورهم الروايات إما باعتبارهم صيادين تارة (ومن ثم، لديهم أقواس أوتارها مصنوعة من ألياف الحيوانات) وإما باعتبارهم مزارعين طورا آخر (ومن ثم، لديهم أقواس ذات أوتار نباتية):

كوشينغ	بارسنز	ستيڤنسن
الآلهة { حنفاء يستعملون والكياناكوي { أوتاراً نباتية	الكياناكوي، بمفردهم، يستعملون أوتارا نباتية	الآلهة { حلفاء ويستعملون والبشر { أوتارا نباتية
ينتصرون على :	ينتصرون على :	ينتصرون على :
البشر بمفردهم، الذين يستعملون أوتارا ذات أصل حيواني (قبل تعويضها بالألياف).	الآلهة { وهم حلفاء يستعملون و { أوتارا ذات أصل البشر { حيواني	الكياناكوي بمفردهم، الذي يستعملون أوتارا ذات أصل حيواني

ومادام الليف النباتي (أي الزراعة) دائما أفضل من الوتر ذي الأصل الحيواني (أي الصيد البرّي)، ومادامت مؤازرة الآلهة خيرا (بدرجة أقلّ) من مناوءتها، فإن نتيجة ذلك ـ ضمن روايةكوشينغ ـ هي أن البشر خاضعون لضرر مزدوج (أي أن الآلهة تناوئهم [من جهة]، وأوتارهم ذات أصل حيواني [من جهة أخرى]؛ ويتمتّعون ـ ضمن رواية ستيڤنسن ـ بامتياز مزدوج (أي أن الآلهة تنظر إليهم بعين الحدب، وأوتارهم من الألياف النباتية)، بينما تمثل رواية بارسنز وضعا وسيطا (أي أن الآلهة تنظر إلى البشر بعين الحدب، لكن أوتارهم ذات أصل حيواني، مادام البشر البدائيون يعيشون من الصيد البرّي).

التعارضات	كوشينغ	بارسنز	ستيڤنسن
الآلهة / البشر	-	+	+
الليف النباتي/ الوتر ذو الأصل الحيواني	-	-	+

أما روايةبانزل (Bunzel)، فإنها تعطينا نفس البنية التي تعطيها لنا رواية كوشينغ. ولكنها تختلف عنها (كما تختلف عن رواية ستيڤنسن) في كون هاتين الروايتين تقدّمان النشوء باعتباره نتيجة لمجهودات البشر الهادفة إلى التخلّص من وضعهم البئيس داخل أحشاء الأرض، بينما تعالج رواية بانزل النشوء باعتباره نتيجة لنداء وجّهته إلى البشر قوى تقطن المناطق العليا. ومن ثم، نرى

أن الطرائق المتبعة في النشوء، لدى بانزل من جهة، وستيفنسن، وكوشينغ من جهة أخرى، طرائق تتعاقب حسب ترتيب تناظري ومعكوس. فهي تتعاقب، لدى كلّ من ستيفنسن وكوشينغ انطلاقا من النباتات ووصولا إلى الحيوانات. أما لدى بانزل، فتتعاقب انطلاقا من الثدييات إلى الحشرات، ومن الحشرات إلى النباتات.

إن صياغة المشكل صياغة منطقية تبقى هي نفسها ضمن جميع أساطير بويبلو: الهنود الحمر الغربيين: فنقطة الانطلاق بالنسبة إلى الاستدلال ونقطة وصوله تظلان دون لبس، لكن الغموض يظهر في المرحلة الوسطى:

الحياة (= النمو)

• استعمال مملكة النبات (استعمالا آليا) مع أخذ النمو وحده بعين الاعتبار		الأصل
• استعمال مملكة النبات قصد التغذية، وينحصر في النباتات البرّية		القطاف
• استعمال مملكة النبات قصد التغذية بصورة تتضمّن النباتات البرية والنباتات المزروعة.	ولكننا هنا أمام تناقض مادام نفي الحياة = التدمير، ومن ثم :)	الزراعة
• استعمال مملكة الحيوان قصد التغذية وينحصر في الحيوانات		الصيد
• تدمير مملكة الحيوان يتوسّع ليشمل البشر		الحرب

الموت = (النكوص)

إن ظهور حدّ متناقض في صميم السيرورة الجدلية يتناسب مع نشوء سلسلة مضاعفة من الأزواج المشكّلة من ولدي الرّب، وظيفتها هي التوسّط بين القطبين:

1 ـ رسولان سماويان	مهرّجان احتفاليان		إلهان من آلهة الحرب
2 ـ زوج متجانس: ولدا الرّب (أخوان)	شقيقان (أخ وأخت)	زوجان (زوج وزوجته)	زوج متنافر (جدّة وحفيدها)

أي أنها سلسلة من الصّيغ المركّبة، تؤدي نفس الوظيفة ضمن سياقات مختلفة. ومن ثم، نفهم لماذا يكون اضطلاع المهرّجين بوظائف حربية ممكنا، ضمن طقوس الهنود بويبلو وبالتالي يختفي المشكل الذي طالما اعتبره الباحثون مستعصيا على الحل، حالما نتعرّف على أن المهرّجين يقومان بالنسبة إلى الإنتاج الغذائي (إذ يتّسمان بالجشع، وبإمكانهما أن يعيثا في المنتوجات الزراعية دون وازع ولا رادع) بنفس الوظيفة التي يقوم بها إلها الحرب (وهي التي تظهر، ضمن السيرورة الجدلية) بوصفها إسرافا في الصيد البرّي: أي أنها صيد موجّه ضد البشر، عوض أن يكون موجّها ضد الحيوانات الصالحة لاستهلاك البشر)

ولكن بعضا من أساطير هنود بويبلو، الذين يعيشون في الوسط والشرق، يسلك طريقا آخر. فهي تبدأ بتقرير أن الصيد البرّي والزراعة هي نفس الهوية في العمق، وتبرز هذه الهوية. مثلا، في الأسطورة التي تصف أصل الذرّة، حيث إن أب الحيوانات حصل عليها بزرعه أظافر الأيل باعتبارها بذورا. ومن ثم، حاولوا أن يستنبطوا في نفس الوقت الحياة والموت، انطلاقا من حدّ إجمالي، فبدل أن تكون الحدود المتطرّفة بسيطة، والحدود الوسطى مزدوجة (كما هو الحال لدى البويبلو الغربيين مثلا)، نرى أن الحدود المتطرّفة هي التي تزدوج (كالأختين لدى البويبلو الشرقيين مثلا)، بينما يظهر، في الواجهة الأمامية، حدّ وسط بسيط (مثل بوشيان Poshaiyanne الهنود زيّا مثلا). ولكنه يحمل صفات مشبوها فيها، بل بإمكاننا، انطلاقا من هذه الخطاطة، استنباط الصفات التي سيحملها هذا «المسيح»، ضمن مختلف الروايات، وحسب لحظة ظهوره في مجرى الأسطورة: فهو خيّر عندما يظهر في البداية (لدى الهنود زوني برواية كوشينغ)، ومشبوه فيه وسط الأسطورة (لدى بويبلو الوسط)، وشرّير في النهاية (لدى الهنود زيا) باستثناء رواية باتزل لأسطورة الهنود زوني، حيث إن التعاقب يرد معكوسا، كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

إذا طبقنا طريقة التحليل البنائي هذه تطبيقاً منهجياً، فإننا نتوصّل إلى ترتيب جميع الصيغ المختلفة لأسطورة ما في سلسلة (واحدة)، وتشكّل، من ثم، زمرة معينة من التبادلات، تؤلّف ضمنها الصّيغ، إذا ما وضعناها في أقصى طرفي السلسلة، بنية متناظرة، نقيضها إحداهما بالنسبة إلى الأخرى، لكنها تكون بنية معكوسة، وبالتالي، ندخل النظام حيث لم تكن تسيطر سوى الفوضى، ونغنم فائدة إضافية تتجلّى في إبراز بعض العمليات المنطقية، التي تشكّل أساس الفكر الأسطوري. وبإمكاننا، منذ اللحظة، عزل ثلاثة أنواع من العمليات.

فلمدة طويلة، كانت الشخصية التي يسمّونها المحتال (trickster) في الميثولوجيا الأمريكية، تشكّل لغزاً. فكيف لنا أن نفسّر أن هذا الدور خصّص، في أمريكا الشمالية كلّها تقريباً، القيّوط أو الغراب؟ ويظهر لنا السبب في ذلك عندما نتعرّف على أن الفكر الأسطوري ينطلق من الوعي ببعض التعارضات، ويميل إلى التوسّط التدريجي بينها. ومن ثم، فلنفترض أن حدّين، يبدو الانتقال بينهما مستحيلاً، قد عُوّضا بآخرين مطابقين لهما، إلا أنهما حدّان يقبلان بأن يكون حدّ آخر هو الوسط بينهما. بعد ذلك، نستبدل أحد الحدّين الطرفيين والحدّ الوسيط، بدورهما، بثالوث جديد، وهكذا دواليك. ومن ثم نحصل على بنية وسطية من النوع التالي:

الزوج الأصلي	الثالوث الأوّل	الثالوث الثاني
● الحياة		
	● الزراعة	
		● العواشب
		● أكلة الجيفة
	● الصيد	
		● الكواسر
	● الحرب	
● الموت		

تقوم هذه البنية مقام الاستدلال الضّمني: فأكلة الجيفة مثل الكواسر (إذ هي تستهلك الطعام ذا الأصل الحيواني)، ولكنها أيضا مثل متنجة الطعام النباتي (إذ هي لا تقتل ما تأكله). إن الهنود بويبلو الذين يعتبرون الحياة الزراعية «أدل» من الصيد البرّي، يقومون بنفس الاستدلال، إلا أنهم يصوغونه بطريقة مغايرة نوعا ما: فعلاقة الغربان بالبساتين [لديهم] شبيهة بعلاقة الكواسر بالمواشي. وكان بإمكانهم التعامل مع المواشي باعتبارها وسيطة: أي أنها تقوم فعلا بالقطاف (النباتي)، وتقدّم طعاما ذا أصل حيواني، دون أن تكون هي نفسها حيوانات صيّادة. ومن ثم، نحصل على وسطاء من الدرجة الأولى، والثانية والثالثة، إلخ بحيث يولّد كل حدّ الحدّ الذي يليه عبر التعارض والترابط.

ونظهر هذه المتوالية من العمليات بجلاء كبير ضمن ميثولوجيا السهول، وبإمكاننا ترتيبها في هذه السلسلة:

- وسيط (لم يحالفه النجاح) بين السماء والأرض. (قرينة «بعل - النجم»)
- زوج متنافر من الوسطاء (الجدّة / حفيدها)
- زوج شبه متجانس من الوسطاء (ابن العائلة، «lodge-boy» والمنبوذ، «thrown away»).

بينما نرى أن السلسلة المطابقة لها لدى الهنود بويبلو (زوني) هي من النوع التالي:

- وسيط (حالفه النجاح) بين السماء والأرض. بوشياتكي (Pos-haiyanki).
- زوج شبه متجانس من الوسطاء (أويويوي Uyuyewi وماتسيليما Matsailema).
- زوج متجانس من الوسطاء (الأهايوتا (Ahaiyuta) الإثنان).

وقد تظهر بعض الترابطات، المتمية لنفس النوع، أيضا على محور أفقي (ويصحّ هذا حتى على المستوى اللغوي: مثل التضمينات العديدة التي يحملها

الجذر بوز في لغة تيوا حسب بارسنز ، إذ تعني القيّوط، والضّباب، وجلدة الرأس، إلخ؛ . فالقيّوط (وهو من أكلة الجيفة) يتوسّط بين العواشب واللحم، كما يتوسّط الضباب بين السماء والأرض، كما تتوسط جلدة الرأس بين الحرب والزراعة (أي جلدة الرأس عبارة عن «حصاد» حربي)، كما يتوسّط البرقان بين النباتات البرّية والنباتات المزروعة (إذ ينمو على حساب الأخيرة بالطريقة التي تنمو بها الأولى)، كما يتوسّط اللباس بين «الطبيعة» و«الثقافة»، كما تتوسّط النّفايات بين القرية الآهلة والدّغل كما يتوسّط الرّماد (والسّخام) بين الموقد (الموجود في الأرض) والسقف (الذي هو صورة لقبّة السماء). إن هذا التسلسل من الوسطاء - إذا صحّ التعبير - يمنحنا سلسلة من التّمفصلات المنطقية، تسمح لنا بحل المشاكل المتنوّعة [التي تطرحها] الميثولوجيا الأمريكية: فلما نجد أن إله الندى هو أيضا سيد الحيوانات، ولماذا نرى أن الاله صاحب الملابس الفاخرة غالبا ما يكون سندريللا ذكرية (صبي الرماد)، ولماذا تنتج جلود الرؤوس الندى، ولماذا تقترن أمّ الحيوانات بالبرقان إلخ .

ولكن بإمكاننا أن نتساءل أيضا عمّا إذا كنّا قد توصّلنا، عبر هذه الوسيلة، إلى صيغة كونية [صالحة] لتنظيم معطيات التّجربة الحسّية. ولنا أن نقارن، فحسب، الكلمة الفرنسية (nielle) [البرقان] والكلمة اللاتينية (-ne bula) [الضباب] بالأمثلة السالفة، ونقارن دور السعد، الذي ننسبه في أوروبا إلى النفايات (كالأحذية القديمة)، بالرّماد والسّخام (قارنه بطقس القُبلة التي تعطى لمنظّف المداخن)، وعلينا أن نقارن أيضا الرواية الدورية (cycle) الأمريكية التي تدور حول صبي الرّماد برواية سندريللا الهندية - الأوروبية. فالشخصيتان صورتان قضيبيتان (أي وسيطتان بين الجنسين) وسيّدان للنّدى والحيوانات البرّية، ومالكان لملابس فاخرة، ووسيطان سوسيولوجيان (ثمة مصاهرة بين النبلاء والفلاّحين، بين الأغنياء والفقراء). والحال أنه يستحيل علينا أن نعرض لهذا التوازن بلجوئنا إلى الاقتراض (كما زعم بعضهم أحيانا)، ذلك أن الحكايات التي تدور حول صبي الرماد وسندريللا كما اقترضتها أمريكا فعلا (قارنها بالحكاية الزونية: حارسة الديكة الرومية) تظلّ حكاية موازية لنموذجها. ومن ثم، نبني الجدول التالي:

	أوروبا	أمريكا
الجنس	مؤنث	مذكر
الأسرة	أسرة مزدوجة (أبوها تزوّج ثانية)	لا أسرة له (يتيم)
المظهر	فتاة جميلة	صبيّ قبيح المظهر
الموقف	لا يحبّها أحد	يحبّ من جانب واحد
التحوّل	ترتدي ملابس فاخرة بفضل معونة فوطيمية	يتخلص من مظهره البشع بفضل معونة فوطيمية

وبالتالي، فإن المحتال وسيط، شأنه في ذلك شأن صبي الرماد وسندريللا. وتفسّر لنا هذه الوظيفة لماذا يحتفظ المحتال بشيء من الثنائية التي كانت وظيفته هي تجاوزها. ومن ثم، طابعه الملتبس والمشبوه فيه. لكن المحتال لا يعطينا صيغة التوسّط الوحيدة الممكنة. بل يبدو أن بعض الأساطير قد سخّرت إلى استنفاد جميع الصيغ الممكنة [التي تمكّننا من] الانتقال من الثنائية إلى الوحدة. وعندما نقارن بين جميع الصيغ [التي وردتنا عن] أسطورة النشوء الزونية، فإننا نتوصّل إلى استخراج سلسلة قابلة للترتيب من الوظائف الموسّطة، تنتج كل واحدة منها عن سابقتها، عبر التعارض والترابط.

المسيح> ولدا الرّب> المحتال> الكائن ثنائي الجنس> الشقيقان> الزوجان> الجدّة وحفيدها> الزّمرة ذات الحدود الأربعة> الثالوث.

تترافق هذه الجدلية، ضمن رواية كوشينغ، مع الانتقال من وسط مكاني (توسّط بين السماء والأرض) إلى وسط زماني (توسّط بين الصّيف والشّتاء، وبتعبير آخر، توسّط بين الولادة والوفاة). مع ذلك، ورغم أن الانتقال يتمّ من المكان إلى الزمان، فإن الصّيغة النهائية (أي الثالوث) تعيد إدخال المكان، ما دام أي ثالوث هنا يتكوّن من ولدي الرّب ومسيح في آن

معا. وبالمقابل، إذا تم التعبير عن صيغة الانطلاق بألفاظ كلامية (أي السماء والأرض)، فإن مفهوم الزمان يكون، مع ذلك، ضمنيا: أي أن المسيح يتوسّل، وبعد ذلك، ينزل ولدا الرّب من السماء. ومن ثم، نرى أن بناء أسطورة الأسطورة المنطقي يفترض، قبلا، تبادلا مزدوجا للوظائف. وسنعود إلى هذه النقطة بعدما ننظر في نوع آخر من العمليات.

بعد طابع المحتال الملتبس، تصبح خاصية أخرى من خصائص الكائنات الميثولوجية قابلة للتفسير فعلا. ونقصد هنا الثنائية الخاصّة بنفس الإله. فهو تارة خيّر، وطورا شرّير حسب الحالات. وعندما نقارن بين الصيغ المختلفة للأسطورة التي تؤسس طقوس الشالاكو (Shalako) لدى الهنود الحمر هوبي (Hopi)، فإننا نجد أن ترتيبها ممكن حسب البنية التالية:

(مازاوو: س) ≃ (موينغوو: مازاوو) ≃ (شالاكاو: موينغوو) ≃ (ص: مازاوو) *.

حيث تقدّم لنا (س) و(ص) قيمتين اعتباطيتين، ينبغي لنا افتراضهما، مع ذلك، بالنسبة إلى الروايتين «القصويين». وفعلا، إن الإله مازاوو، الذي يبدو وحيدا ضمن هذه الروايات، ولا علاقة له بأي إله آخر (في الرواية الثانية)، بل ويبدو غائبا (في الرواية الثالثة)، يجد نفسه مكلّفا بوظائف تبقى، مع ذلك، وظائف [illegible]ـيه. فمازاوو (الوحيد) يساعد البشر، ضمن الرواية الأولى، ولكن دون أن يفعل ذلك بصورة مطلقة؛ أما في الرواية الرابعة، فهو مناوىء لهم، بل قد يكون أكثر مناوءة. وبالتالي فإن دوره يتحدّد ـ بصورة ضمنية على الأقل ـ بالمقارنة مع دور آخر ممكن، وغير معيّن، تمثله هنا القيمتان (س) و(ص). وبالعكس، فإن مو ينغوو، في الرواية الثانية، أكثر مساعدة نسبيا من مازاوو، مثلما أن شالاكو أكثر مساعدة نسبيا من مو نيغوو في الرواية الثالثة.

وبإمكاننا أن نعيد بناء سلسلة مماثلة [لها] صوريا بواسطة روايات كرسانية من أسطورة مجاورة.

* (Masauwû:x) ≃ (Muyingwû: Masauwû) ≃
(Shalako: Muyingwû) ≃ (y: Masauwû)

(بوشيانكي: س) ≃ (لِيا: بوشيانكي) ≃ (بوشيانكي: تيامون) ≃ (ص: بوشيانكي) *.

يستحقّ هذا النوع من البنيات أن يثير اهتمامنا بصورة خاصة، ذلك أن علماء الاجتماع سبق لهم أن صادفوها في ميدانين آخرين: ضمن ميدان علاقات التبعية الموجودة بين الدجاجيات وبعض الحيوانات الأخرى (من صنف النواقر)؛ وكذلك ضمن ميدان أنساق القرابة، حيث سمّيناها التبادل المعمّم. والآن بإمكاننا أن نأمل، بعزلنا لها على مستوى ثالث، أي مستوى الفكر الأسطوري، أننا سنكون في وضع أحسن لتمييز دورها الحقيقي ضمن الظواهر الاجتماعية، وإعطائها تأويلا نظريا ذا وزن أهمّ.

أخيرا، إذا استطعنا ترتيب سلسلة كاملة من الصيغ في شكل زمرة من التبادلات، فبإمكاننا أن نأمل اكتشاف قانون (هذه) الزمرة. أما في الحالة الراهنة من أبحاثنا، فعلينا أن نقنع، هنا، ببعض الإشارات التقريبية جدا. ومهما تكن التدقيقات أو التحويرات التي سنطرأ على الصيغة أدناه، يبدو لنا أكيدا، ومنذ الآن، أن الأسطورة (ونحن نأخذها هي وصيغها المختلفة بعين الاعتبار) يمكن أن تختزل في علاقة عمومية (relation canonique) من النوع التالي:

د س (أ) : د ص (ب) ≃ د س (ب) : د أ-1 (ص)

حيث إننا نكون أمام حدّين (أ) و(ب) وكذا دالّتيهما (س) و(ص) في آن معا. ونفترض أنه توجد علاقة تكافؤ بين وضعين يتحدّدان كلاهما بعكس الحدّين والعلاقتين، وذلك وفق شرطين: أولا، أن يعوَّض أحد الحدّين بنقيضه (وهما (أ) و(أ-1) في الصيغة أعلاه). ثانيا، أن يتمّ (عن ذلك) عكس ترابطي بين قيمة دالة عنصرين وقيمة حدّهما (وهما هنا (أ) و(ص)).

وستأخذ الصيغة المثبتة أعلاه كامل معناها إذا نحن تذكّرنا أن الأمر يتطلّب صدمتين (لا صدمة واحدة، كما يميل الناس إلى اعتقاد ذلك في أغلب

* (Poshayanki: x) = (Lea: Poshayanki) =
(Poshayanki: Tamoni) = (y: Poshayanki)

الأحيان) لكي تولد، بالنسبة إلى فرويد، الأسطورة الفردية التي يتكوّن منها العُصاب. فإذا حاولنا تطبيق هذه الصيغة على تحليل هاتين الصدمتين (وهما صدمتان قد نفترض أنهما ترضيان الشرطين الأول والثاني المذكورين أعلاه على التوالي)، فإننا نتوصل، ولا شك، إلى إعطاء قانون الأسطورة العام تعبيرا أكثر دقة وصرامة. قد نستطيع، على وجه الخصوص، تطوير الدراسة السوسيولوجية والنفسية للفكر الأسطوري تطويرا متوازنا، بل إننا قد نستطيع معالجة الدراسة الأخيرة كما لو كنّا في المختبر بإخضاع فرضيات بحثنا للمراقبة التجريبية.

ومما يؤسف له أن شروط البحث العلمي غير القارّة بفرنسا لا تسمح لنا بتعميق البحث في الظروف الراهنة. فحجم النصوص الأسطورية ضخم جدّاً، ويتطلب تحليلها إلى وحدات مكوّنة عملا جماعيا ومساعدين تقنيين، حيث إن صيغة روائية ذات حجم متوسط تعطينا مئات من البطاقات. ولكي نكتشف أحسن ترتيب لهذه البطاقات في أعمدة وصفوف، نحن في حاجة إلى حافظات عمودية يبلغ حجمها حوالي 2م × 50,2م، بها أدراج نستطيع توزيع البطاقات ونقلها وسطها، حسب رغباتنا.

وما أن ننوي بلورة بعض النماذج ثلاثية الأبعاد، قصد المقارنة بين ثلاث صيغ [مختلفة]، فإننا سنكون في حاجة إلى عدد من الحافظات يضاهي عدد الصِّيغ، وفي حاجة أيضا إلى مكان كاف لنقلها وترتيبها دون عائق. أخيرا إذا استدعى نسق الإحالة أكثر من ثلاثة أبعاد (وهو ما نحن مهدّدون بحدوثه بسرعة، كما أظهرتُ ذلك من قبل)، فينبغي لنا الاستعانة بالبطاقات المثقوبة والميكانوغرافيا. ودون أن يكون لدينا أمل، في الوقت الرّاهن، حتى في الحصول على المحلاّت الضرورية لتشكيل فرقة واحدة، فإننا سنقنع بتقديم ثلاث ملاحظات باعتبارها خلاصة لهذا العرض.

في المقام الأول، إن المرء يتساءل، في أغلب الأحيان، لماذا تستعمل الأساطير، والأدب الشفوي على وجه العموم، نفس المتتالية مثنى وثلاث ورباع استعمالا يتكرّر كثيرا. فإذا قبلت فرضياتنا، يكون الجواب سهلا. إن للتكرار وظيفة خاصة به: وهي إظهار بنية الأسطورة. وبالفعل، لقد أظهرنا أن البنية التزامنية ـ التعاقبية، التي تطبع الأسطورة، تسمح لنا بترتيب عناصرها في متتاليات تعاقبية (أي صفوف جدولنا) ينبغي قراءتها قراءة تزامنية

(أي أعمدة الجدول). فلكل أسطورة بنية مُورَّقة تظهر على السطح، إذا صحّ التعبير، ضمن منهج التكرار وغيره.

مع ذلك (وهذه هي النقطة الثانية)، فإن الوريقات ليست أبدا هي نفسها بصورة صارمة. فإذا صحّ أن هدف الأسطورة هو إعطاؤنا نموذجا منطقيا لحل تناقض ما (وهي مهمّة غير قابلة للتحقق، إذا كان التناقض واقعيا)، فسيتولّد لنا عدد لا نهائي من الوريقات، تكون كل واحدة منها مغايرة لسابقتها مغايرة طفيفة، وستتطوّر الأسطورة بصورة شبه حلزونية، إلى أن تستنفد الدفعة الفكرية التي ولّدتها. ومن ثم، فإن نموّ الأسطورة متصل، ويتعارض مع بنيتها التي تظل منقطعة. وإذا سُمح لنا بإعطاء صورة تَسِم بشيء من المجازفة، فإن الأسطورة كائن لفظي يحتل، ضمن مجال الكلام، مكانا يمكن لنا مقارنته بالمكان الذي يحتله البلّور ضمن عالم المادة الفيزيقية. فموقعها سيكون، فعلا، بالنسبة إلى اللسان من جهة، والكلام من جهة أخرى، شبيها بموقع البلّور: أي أنها وسط بين تراكم إحصائي من الجزئيات والبنية الجزئية نفسها.

أخيرا، فإن علماء الاجتماع الذين تساءلوا عن العلاقات بين العقلية المسمّاة «بدائية» والفكر العلمي، قد حسموا [المشكل] عموما بالتذرّع بفوارق نوعية تتجلى في الطريقة التي يشتغل بها العقل البشري هنا وهناك. ولكنهم لم يشكّوا بأن العقل، في كلتا الحالتين، كان منصرفا إلى نفس الموضوعات.

إلا أن الصفحات السابقة تقودنا إلى تصوّر آخر. لقد ظهر لنا أن منطق الفكر الأسطوري له من المتطلبات ما للمنطق الذي يعتمد عليه الفكر الوضعي، وأنه يختلف عنه، في العمق، اختلافا طفيفا. ذلك أن الفرق يكمن في طبيعة الأشياء التي تجري عليها العمليات الذهنية أكثر مما يكمن في نوعية هذه العمليات. ولقد تنبّه التكنولوجيون، فضلا عن ذلك، إلى هذا الأمر في ميدانهم الخاص منذ زمن طويل: فليست الفأس الحديدية بأرقى من الفأس الحجرية بسبب أنها «تفضلها صنعا»، إذ كلتاهما جيدة الصنع، ولكن الحديد غير الحجر.

وقد نكتشف، في يوم ما، أن المنطق نفسه يشتغل في الفكر الأسطوري اشتغاله في الفكر العلمي، وأن الإنسان كان، على الدوام، يفكر بالطريقة

الجهدة نفسها، ولربّما لم يكن مسرح التقدم - إذا ما صحّ لنا استعمال هذا اللفظ في هذه الحالة - هو الوعي، بل العالم، حيث تجد البشرية نفسها، وهي الحاملة لملكات ثابتة، وخلال تاريخها الطويل، في صراع دائم مع موضوعات جديدة.

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال

(*) العنوان الأصلي للدراسة «La structure des mythes» ، وهي الفصل الحادي عشر من كتاب «الأنثروبولوجيا البنائية» «Anthropologie structurale» ، بلون (Plon) ، باريس 1958 ، ص ص: 227 - 255.

ملحق: دون أن نذعن الدخول مع الاختصاصيين في نقاش سيكون محتملا، من طرفنا، بكثير من الادعاء، بل وبدون هدف، ملاحظ، أسطورة أوديب لا تمثل هنا سوى مثال عالجناه بصورة اعتباطية. فالطابع الجهنمي المنسوب الى أبي الهول قد يثير الدهشة، و[هذا] سنستدعي هنا شهادة السيدة ماري دلكور (M. Delcourt) : «إنها كانت تولد، ضمن الأساطير العتيقة، من الأرض دون شك.» (ضمن «أوديب أو أسطورة الغازي») ومهما تكن المسافة الفاصلة بين طريقتنا وطريقة السيدة ماري دلكور (وهي المسافة التي ستفصل، دون شك، أيضا، بين خلاصتنا لو كانت لدينا الكفاءة لمناقشة المشكل في العمق) فإنها، وكما يبدو لنا، قد أثبتت طابع أبي الهول، بصورة مقنعة، ضمن المعتقد العتيق: فهو وحش أنثوي، يهاجم الشبان ويغتصبهم، وهو، بتعبير آخر، تجسيد لكائن أنثوي مع قلب العلامة. الأمر الذي يفسّر أن الرجل والمرأة، ضمن الأيقونوغرافيا الجميلة التي جمعتها السيدة ماري دلكور، في ختام مؤلفها، يوجدان دائما في وضع «السماء/الأرض»، ولكن بصورة مقلوبة.

وكما نشير الى ذلك فيما بعد، فإننا قد اخترنا أسطورة أوديب باعتبارها مثالا أول، بسبب التماثلات البارزة التي تبدو بين بعض المظاهر التي تسجل في الفكر اليوناني العتيق، وبين فكر الهنود بويبلو، الذي نقترض منه الأمثلة التالية. وإننا لنسجّل، في هذا الصدد، أن شخصية أبي الهول، كما أعادت صياغتها السيدة ماري دلكور، تطابق شخصيتين من الميثولوجيا الأمريكية الشمالية (بل هما شخصية واحدة ولاشك). ويتعلق الأمر، من جهة، بـ«العجوز الشمطاء»، الساحرة العجوز ذات المظهر البشع، التي تطرح على البطل الشاب لغزا، عبر منظرها الفيزيقي: فإذا نجح في حل اللغز - أي تجاوب مع إغراءات المخلوق البشع - فإنه سيجد في فراشه، لدى استيقاظه، امرأة شابة متألقة ستوصله الى السؤدد (وهو، في هذه الصيغة، موضوع سلبي أيضا). بل إن أبا الهول يذكرنا، وبصورة أحسن، بـ«المرأة ذات الطفل البارز (protruding child)» [المعروف] لدى الهنود هوبي، وهي أم قضيبية بامتياز: إنها امرأة شابة هجرها أهلها، خلال هجرة شاقة، وفي يوم وضعها، وهي تائهة في الصحراء، باعتبارها أما للحيوانات وتمنح الصيادين منها. ومن يصادفها مرتدية ثيابا مضرّجة بالدماء «يصاب بالرهبة الى حد الانتصاب»، وهي تستغل هذه الحالة لاغتصابه، وتكافئه، بعد ذلك، بمنحه نجاحا لا يخيب في الصيد.

البنية والعلامة واللعبة في خطاب العلوم الانسانية

جاك ديريدا

«إن تأويل التأويلات أشق من تأويل الأشياء»
مونتيني (Montaigne)

لعل شيئا ما قد طرأ في تاريخ تصور البنية، شيئاً قد يكون بوسعنا أن نسميه «حدثاً» لولا أن هذه الكلمة تجلب معها شحنة من المعاني تكون وظيفة الاقتضاء البنائي - أو البنيوي - هي، بالضبط، اختزالها أو الاشتباه فيها. لنقل، مع ذلك، إنه «حدث»، ولنأخذ هذه الكلمة، بحذر، بين مزدوجتين. [لكن] ماذا تراه يكون هذا الحدث إذن؟ لعل له الشكل الخارجي للقطيعة أو تضاعف.

قد يكون من السهل إبراز أن تصور البنية، بل وكلمة البنية كذلك، لها عمر المجال المعرفي (L'epistémè)، أي عمر العلم والفلسفة الغربيين معاً، وأنهما يضربان بجذورهما في تربة اللغة العادية، التي سيمضي المجال المعرفي ليلتقطهما في عمقها ويجلبهما إليه في نقل استعاري. مع ذلك، وإلى حدود الحدث الذي أود الكشف عنه، فإن البنية، أو بنائية البنية بالأحرى، وجدت نفسها مُحيَّدة ومختزلة، وذلك رغم أنها كانت تباشر عملها بشكل دائم: [مُحيَّدة ومختزلة] عن طريق إشارة كانت تكمن في إعطائها مركزاً، وإرجاعها نحو نقطة حضور، نحو أصل ثابت. ولم تتمثل وظيفة هذا المركز في توجيه البنية وتنظيمها وإقامة توازنها فقط - إذ لا يمكننا، فعلاً، أن نفكر في بنية غير منظمة - وإنما تمثلت، خاصة، في جعل مبدإ تنظيم البنية يَحُدُّ ما يمكن تسميته لعبة (Jeu) البنية. ولا شك أن مركز البنية يسمح، عن طريق توجيهه لتماسك النسق وتنظيمه، بلعبة العناصر داخل الشكل الكلي. ولازالت البنية المحرومة من أي مركز تمثل، اليوم، «ما لا يمكن التفكير فيه» (L'impensable) ذاته.

إلا أن المركز يُغلق، أيضاً، اللعبة التي يفتحها ويجعلها ممكنة. وبصفته مركزاً، فإنه هو النقطة التي لا يعود استبدال المحتويات والعناصر والحدود فيها ممكناً. وإن تبادل العناصر (التي في إمكانها، فوق ذلك، أن تكون بنيات متضمَّنة داخل بنية) أو تحوّلها [أمر] محظور في المركز، أو أنه ظل محظوراً دائماً. على الأقل (وأنا أستعمل كلمة [محظور هذه] عمداً)، لقد كنا، إذن، نظن دائماً أن المركز، الذي هو وحيد بالتعريف، يشكّل ضمن البنية ذلك الشيء ذاته الذي يفلت، وهو يتحكم في البنية، من البنائية. لهذا السبب يمكن أن يقال، بالنسبة لتفكير كلاسيكي عن البنية، وبنحو مفارق، إن المركز داخل البنية وخارجها. إنه [يقع] في مركز الكلية، ومع ذلك، ومادام المركز لا ينتمي الى هذه، فإن مركز الكلية [يقع] في مكان آخر. ليس المركز هو المركز. وإن تصوّر البنية ذات المركز تصوّر متماسك على نحو متناقض، وذلك رغم أنه يمثل التماسك ذاته، وشرط المجال المعرفي باعتباره فلسفة أو باعتباره علماً. ويعبر التماسك في التناقض، كالعادة، عن قوة رغبة [ما]. وإن تصوّر بنية ذات مركز هو، فعلاً، تصوّر لعبة مؤسَّسة، تشكَّلت انطلاقاً من سكون مؤسِّس ويقين مطمئن، أُخرج هو نفسه من اللعبة. وانطلاقاً من هذا اليقين يمكن التغلب على القلق، الذي يولد دائماً من التورّط في اللعبة بكيفية ما، من السقوط في شرك اللعبة، من كوننا وكأننا من البداية في لعبة داخل اللعبة. إن التكرارات والاستبدالات والتحويلات والتبدلات انطلاقاً مما نسميه المركز، إذن، والذي يأخذ - مادام قادراً على أن يكون في الخارج وفي الداخل على حد سواء - إسمي أصل أو نهاية، بداية (Archè) أو غاية (Telos) دون تمييز، هي مأخوذة دائماً ضمن تاريخ للمعنى - أي ضمن تاريخ فحسب - بمكنتنا، دائماً، إيقاظ أصله، أو استباق غايته في شكل الحضور. لهذا ربما أمكننا القول بأن حركة كل أركيولوجيا، مثلها في ذلك مثل حركة كل أخرويات (Eschatologie)، متواطئة مع هذا الاختزال لبنائية البنية، وتحاول دائماً أن تفكّر في هذه الأخيرة انطلاقاً من حضور تام وخارج اللعبة.

وإذا كان الأمر كذلك حقاً فإنه ينبغي لنا أن نفكّر في تاريخ تصوّر البنية بأكمله، قبل القطيعة التي تحدثت عنها، باعتباره سلسلة من استبدالات مركز بمركز، وتسلسلاً من تحديدات المركز. فالمركز يتلقى، بالتعاقب وبكيفية

معقّدة، أشكالا وأسماء مختلفة. ولعل تاريخ الميتافيزيقا، مثل تاريخ الغرب، هو تاريخ لهذه الاستعارات وهذه المجازات. قد يكون شكله الجنيني - واستسمح لكوني لا أورد سوى القليل من البراهين، ولكوني أوجز بهذا الشكل، فذلك لكي أصل الى موضوعي الرئيسية بشكل أسرع - هو تعريف الكائن باعتباره حضوراً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ. ويمكننا توضيح ان أسماء: الأساس أو المبدأ أو المركز كانت تشير دائما الى ثابت حضور ما (شكل Eidos، أصل Archè، غاية Telos، طاقة Energeia، جوهر Ousia (ماهية، وجود، جوهر، ذات)، حقيقة Alotheia، تعالٍ، وعي، إله، إنسان، الخ . . .).

ربما كان حدثُ القطيعة، [أي] التمزيق الذي ألمحتُ إليه عند البداية، قد تمّ حين بدأ التفكير في بنائية البنية، أي حين بدأ تكرارها، لهذا كنت أقول بأن هذا التمزيق كان تكراراً، بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وربما بدأ التفكير، منذ ذلك الحين، في القانون الذي كان يتحكم، نوعاً ما، في رغبة المركز في تشكيل البنية، وفي سير الدلالة التي تنظّم تنقلاتها وإبدالاتها وفق هذا القانون الخاص بالحضور المركزي؛ لكنه قانون حضور مركزي لم يكن قط هو ذاته، [وإنما] كان مُبعداً دائما، وفي الأصل، خارج ذاته في بديله. والبديل لا يحل محل أي شيء آخر سبقه في الوجود بشكل من الأشكال. قد نكون بدأنا نظنّ، منذئذ، بألّا وجود للمركز، وأن المركز لا يمكن التفكير فيه على هيئة كونه - حاضراً، وأن المركز لا يملك مكاناً طبيعياً، وأنه لم يكن مكاناً ثابتا بل وظيفة، ونوعاً من اللامكان تجري إبدالات للعلامات ضمنه الى ما نهاية له. آنئذ يحين أوان اجتياح اللغة للحقل الإشكالي الكوني، آنئذ يحين الوقت الذي يصبح فيه كل شيء، وفي غياب المركز أو الأصل، خطاباً - شريطة أن نتفاهم حول هذه الكلمة - أي نسقاً لا يكون المدلول المركزي أو الأصلي أو المتعالي حاضراً فيه بشكل مطلق أبداً خارج نسق الاختلافات. وإن غياب المدلول المتعالي يمدّد حقل الدلالة ولعبتها الى ما نهاية له.

أين وكيف يحدث هذا الانزياح عن المركز باعتباره تفكيراً في بنائية البنية؟ قد يكون من السذاجة الاحالة على حدث أو مذهب أو اسم كاتب لتعيين هذا الحدوث. ذلك أن هذا ينتمي، دون شك، الى عصر بكامله، هو

عصرنا، إلا أنه كان قد بدأ دائماً، وفي الأصل، يعلن عن نفسه ويشتغل. وإذا شئنا مع ذلك، وعلى سبيل الاشارة، أن نختار بعض «أسماء الأعلام» وأن نذكر كتب الخطابات التي جرى فيها هذا الحدوث وأقرب ما يكون من صياغته الأكثر جذرية، فينبغي أن نورد، دون شك، نقد نيتشه للميتافيزيقا ولمفهومي الكينونة والحقيقة اللذين حلّت محلهما مفاهيم اللعبة والتأويل والعلامة (مفهوم العلامة دون حقيقة حاضرة)؛ ونقد فرويد للحضور في الذات، أي للوعي، وللذات، والتماهي مع الذات، ومجاورة الذات أو تملّكها؛ [ونورد كذلك]، وعلى نحو أكثر جذرية، تدمير هيدغر للميتافيزيقا، وللأنطولوجيا ـ اللاهوتية، ولتحديد الكائن باعتباره حضوراً. والحال أن كل هذه الخطابات المدمِّرة وكل مثيلاتها قد سقطت فيما يشبه الحَلْقة. وهي حلقة فريدة وتصف صورة العلاقة بين تاريخ الميتافيزيقا وتدمير تاريخ الميتافيزيقا: فلا معنى مطلقاً للتخلي عن تصوّرات الميتافيزيقا لزعزعة الميتافيزيقا؛ ونحن لا نتوفر على أية لغة ـ على أي تركيب وعلى أي معجم ـ غريبة عن هذا التاريخ؛ ولا نستطيع التلفظ بأي قضية مدمِّرة لم يسبق لها أن تسرّبت أصلاً الى صورة ما تودّ الاعتراض عليه، ومنطقه ومصادراته الضمنية. وحتى نذكر مثالاً من بين أمثلة أخرى، [نشير الى أن] ميتافيزيقا الحضور تتم زعزعتها بواسطة مفهوم العلامة. لكن، انطلاقاً من اللحظة التي نريد فيها على هذا النحو ـ وكما أشرت الى ذلك قبل قليل ـ أن نوضّح بألاّ وجود لمدلول متعالٍ أو ذي حظوة، وبألاّ حدّ، منذئذ، لحقل الدلالة أو لعبتها، قد يتوجّب علينا ـ لكن هذا ما لا نستطيع فعله ـ أن نرفض حتى مفهوم وكلمة علامة. ذلك أن دلالة «علامة» قد فهمت وحدّدت دائماً، في معناها، باعتبارها علامة ـ على، ودالاً يحيل على مدلول، ودالاً يختلف عن مدلوله. وإذا نحن محونا الاختلاف الجذري بين الدال والمدلول، فربما وجب التخلي عن كلمة دالّ، ذاتها، باعتبارها مفهوماً ميتافيزيقياً. وعندما يقول ليفي ستروس في مقدمة كتابه «النيء والمطبوخ» إنه «سعى الى تجاوز التعارض بين المحسوس والمعقول عن طريق موضعة (ذاته)، ودفعة واحدة، على مستوى العلامات»، فإنه لا يمكن لضرورة فعله وقوته ومشروعيته أن تنسينا أن مفهوم علامة لا يستطيع، في حد ذاته، تجاوز هذا التعارض بين المحسوس والمعقول. ذلك أنه محدّد من قبل هذا التعارض: من أقصاه الى أقصاه وعبر تاريخه بمجمله، وهو لم يعش إلا به وبنسقه. لكننا لا نستطيع التخلص من مفهوم

علامة، ولا يمكننا التخلي عن هذا التواطؤ الميتافيزيقي دون أن نتخلّ في الوقت نفسه عن العمل النقدي الذي نوجهه ضده، ودون أن نجازف بمحو الاختلاف في تماهي مدلول ما مع ذاته، مدلول يختزل دالّه في ذاته، أو، ببساطة، والأمران سيان، يطرده خارج ذاته. ذلك أن هناك طريقتين متباينتين لمحو الاختلاف بين الدال والمدلول: إحداهما، وهي الكلاسيكية، تكمن في اختزال الدال أو في اشتقاقه، أي تكمن، في نهاية المطاف، في إخضاع العلامة للفكر؛ أما الأخرى، وهي تلك التي نوجهها هنا ضد [الطريقة] السابقة، فتكمن في إعادة النظر في النسق الذي يشتغل الاختزال السابق فيه: بدءاً بالتعارض بين المحسوس والمعقول. ذلك أن المفارقة هي في كون الاختزال الميتافيزيقي للعلامة كان في حاجة الى التعارض الذي يختزله. فالتعارض يشكل، مع الاختزال، نسقاً واحداً. وما نقوله هنا عن العلامة يمكنه أن يشمل كل المفاهيم وكل جمل الميتافيزيقا، ويشمل خطاب «البنية» على الخصوص. ولكن هناك طرقاً عديدة للسقوط في هذه الحلقة. وهي كلها ساذجة وتجريبية ونسقية وقريبة من صياغة هذه الحلقة، بل وصورنتها، بهذا القدر أو ذاك. إن هذه الاختلافات هي التي تفسر كثرة الخطابات المدمّرة وانعدام الاتفاق بين أولئك الذين يتداولونها. ولقد كان نيتشه وفرويد وهيدغر، مثلاً، يعملون داخل هذه المفاهيم الموروثة عن الميتافيزيقا. وبما أن هذه المفاهيم ليست عناصر، أي ليست ذرات، وبما أنها مأخوذة ضمن تركيب ونسق، فإن كل استعارة محدَّدة تستدعي إليها الميتافيزيقا كلها. مما يسمح، بالتالي، لهؤلاء المدمِّرين بأن يدمِّروا أنفسهم بشكل متبادل، فلهيدغر، مثلاً، أن يعتبر نيتشه آخر ميتافيزيقي وآخر «أفلاطوني»، بقدر من الوضوح والصرامة يعادله قدر آخر من سوء النية والانكار. ويوسعنا أن نستسلم لهذا التمرين فيما يخص هيدغر نفسه أو فرويد أو غيرهما. فلا تمرين يعرف أكثر من هذا الانتشار، اليوم.

● ● ●

ما حال هذه الخطاطة الصورية حين نلتفت جهة ما يدعى بـ«العلوم الانسانية»؟ ربما كان أحدها يحتل مكاناً ممتازاً هنا. وهو الإثنولوجيا. وفعلاً، فبإمكاننا أن نعتبر أن الاثنولوجيا لم تتمكن من أن ترى النور باعتبارها علماً إلا

عندما أمكن إحداث انزياح عن المركز: [أي] لحظة تصدُّع الثقافة الاوروبية - وتاريخ الميتافيزيقا ومفاهيمها، بالتالي - وطردها من مجالها، واضطرارها الى أن تكف، بالتالي، عن اعتبار نفسها ثقافة مرجعية. ليست هذه اللحظة، بادئ ذي بدء، لحظة خطاب فلسفي أو علمي، وإنما هي أيضاً لحظة سياسية واقتصادية وتقنية، الخ. ويمكننا القول، بكل اطمئنان، بأن لا شيء يفاجيء في كون نقد المركزية - العرقية، وهو شرط الانثولوجيا، معاصر، نسقياً وتاريخياً، لتدمير تاريخ الميتافيزيقا. فهما معاً ينتميان الى نفس الفترة الواحدة.

والحال أن الانثولوجيا - مثلها مثل كلّ علم - تنتج ضمن عنصر الخطاب. وهي، أولاً وقبل كل شيء، علم أوروبي يستعمل، رغماً عنه، مفاهيم الموروث. وبالتالي فإن الانثولوجي يستقبل في خطابه - شاء ذلك أم أبى، إذ لا يتعلق ذلك بقرار منه - المقدّمات المنطقية للمركزية العرقية، بل وفي ذات الوقت الذي يدينها فيه. وهذه الضرورة يتعذر اختزالها، فهي ليست طارئاً تاريخياً؛ وينبغي التأمل في كل تضميناتها. لكن، إذا لم يتمكن أي أحد من الافلات منها، وإذا لم يكن أحدٌ، بالتالي، مسؤولاً عن الرضوخ لها، مهما قلّ شأن ذلك، فإن ذلك لا يعني أن كلّ طرق الرضوخ لها ملائمة على نحو متساو. فقد تقاسُ جودة خطاب ما وخصوبته بالصرامة النقدية التي ينظر بها الى هذه العلاقة بتاريخ الميتافيزيقا وبالمفاهيم الموروثة. ويتعلق الأمر هنا بعلاقة نقدية بلغة العلوم الانسانية، وبمسؤولية نقدية [يتحملها] الخطاب. [كما] يتعلق الأمر بطرح مشكلة وضع خطاب، طرحاً صريحاً ومنهجياً، [خطاب] يستعير، من ميراث ما، الوسائل الضرورية لتفكيك هذا الميراث بالذات. إنها مشكلة اقتصاد واستراتيجية.

إذا نحن نظرنا الآن، وعلى سبيل المثال، الى نصوص كلود ليفي ستروس، فإن ذلك لا يتم بسبب الحظوة التي تضفى اليوم على الانثولوجيا ضمن العلوم الانسانية فحسب، ولا بفعل أن الأمر يتعلق بفكر ينيخ بكلكله على الظرف النظري المعاصر؛ وإنما [يحصل ذلك]، وعلى الخصوص، لأن اختياراً معيناً أعلن عن نفسه في عمل ليفي ستروس، ولأن مذهباً معيناً قد تبلور فيه، وعلى وجه التحديد، بهذا القدر من الصراحة أو ذاك، سواء بالنسبة لنقد اللغة هذا، أو بالنسبة لهذه اللغة النقدية في العلوم الانسانية.

ولنتبع هذه الحركة في نص ليڤي ستروس لِنَخْتَر - كخيط هادٍ من ضمن خيوط أخرى - التعارض: طبيعة/ثقافة. فهذا التعارض، رغم كل عمليات إعادة الشباب وكل الأصباغ التي خضع لها، قد ولد مع الفلسفة. بل إنه أكبر سناً من أفلاطون. وعمره هو عمر السفسطة على الأقل. ومنذ التعارض طبيعة/قانون (Physis/nomos)، طبيعة/فن (Physis/technè)، [نجده] يمتد ليصل إلينا عبر سلسلة تاريخية بأكملها، تعارض «الطبيعة» بالقانون، بالمؤسسة، بالفن، بالتقنية، بل وبالحرية كذلك، بالتعسف، بالتاريخ، بالمجتمع، بالعقل، الخ. والحال أن ليڤي ستروس، منذ أن افتتح بحثه ومنذ كتابه الأول («البنيات الأولية للقرابة») قد استشعر ضرورة استعمال هذا التعارض واستحالة الاعتماد عليه في نفس الوقت. إنه ينطلق، في كتاب «البنيات» من المسلمة أو التعريف التالي وهو أنه: ينتمي الى الطبيعة ما هو كوني وعفوي، وغير مرتبط بأية ثقافة مخصوصة وبأي معيار محدّد. وعلى عكس ذلك، ينتمي الى الثقافة ما هو خاضع لنسق من المعايير الضابطة للمجتمع والقادرة، من ثم، على التنوع من بنية اجتماعية الى أخرى. وهذان التعريفان هما من نمط تقليدي. والحال أن ليڤي ستروس، الذي شرع في الاعتماد على هذه التصوّرات، يصادف، منذ صفحات «البنيات» الأولى، ما يدعوه فضيحة، أي شيئاً لم يعد يسمح بتعارض طبيعة/ثقافة، كما سبق أن أقرّ، ويبدو متطلباً لمحمولات الطبيعة ومحمولات الثقافة معاً. هذه الفضيحة هي حظر المحارم. فحظر المحارم حظر كوني؛ وبهذا المعنى يمكن اعتباره طبيعياً؛ لكنه حظر، ونسق من المعايير والممنوعات، وبهذا المعنى ينبغي اعتباره ثقافياً. «لنفرض، إذن، أن كل ما هو كوني، لدى الانسان، يتعلق بنظام الطبيعة ويتميز بالعفوية، وأن كل ما هو خاضع لمعيار ينتمي الى الثقافة ويتكشف عن صفات النسبي والخاص. وحينها نجد أنفسنا في مواجهة واقعة، أو بالأحرى، مجموعة من الوقائع لا يُستبعد، على ضوء التعريفين السابقين، أن تبدو وكأنها فضيحة: ذلك أن حظر المحارم يُظهر لنا، دون لبس، الطابعين موحّدين توحيداً لا ينفصم، [أي الطابعين] اللذين وجدنا فيهما الخاصيات المتناقضة لنظامين جامعين متمين: إنه يشكل قاعدة، لكنها قاعدة تملك وحدها من بين كل القواعد الاجتماعية، وفي الوقت ذاته، طابع الكونية» (ص: ٩)

لا وجود للفضيحة، وبالطبع، إلا داخل نسق من التصورات يعتمد على الاختلاف بين الطبيعة والثقافة. وإن ليفي ستروس، حين يستهل كتابه بالدفاع عن حظر المحارم، يتموقع، إذن، في النقطة التي يوجد فيها هذا الاختلاف ـ وهو الذي كان أمراً مفروغاً منه على الدوام ـ مطموساً وموضوع نزاع. ذلك أنه ما أن يتوقف التفكير في حظر المحارم ضمن التعارض طبيعة/ ثقافة، حتى لا يعود بإمكاننا القول بأن هذا الحظر واقعة فاضحة ونواة من الكثافة داخل شبكة من الدلالات الشفافة. فهو ليس فضيحة نصادفها ونقع عليها في حقل التصورات التقليدية، إنه ما يفلت من هذه التصورات ويسبقها، بالتأكيد، ومن المحتمل أن يكون بمثابة شرط إمكانها. قد يكون بإمكاننا القول إن مجمل التصورية (Conceptualité) الفلسفية التي تقيم نسقاً واحداً مع التعارض: طبيعة/ ثقافة، وُجدت لتبقي ما يجعلها ممكنة، ضمن اللامفكر فيه، نعني الأصل في حظر ارتكاب المحارم.

لقد أوردنا هذا المثال بسرعة مفرطة، وما هو سوى مثال ضمن أمثلة أخرى، إلا أنه يُظهر لنا منذ الآن أن اللغة تحمل في ذاتها ضرورة نقدها لنفسها. والحال أن هذا النقد يمكن أن يجري تبعاً لاتجاهين ولـ«طريقتين». إذ يمكننا أن نحيل، لحظة إحساسنا بحدود التعارض: طبيعة/ ثقافة، الى مساءلة تاريخ هذه التصورات مساءلة نسقية صارمة. وتلك بادرة أولى. ومثل هذه المساءلة النسقية والتاريخية لن تكون بادرة فيلولوجية ولا بادرة فلسفية بالمعنى الكلاسيكي لهاتين الكلمتين. فأن نشتغل بالتصورات المؤسِّسة لمجمل تاريخ الفلسفة وأن نفككها، لا يعني أننا نقوم بعمل عالم فيلولوجي أو مؤرخ كلاسيكي للفلسفة. ولاشك أن هذه أجرأ طريقة، رغم ما يظهر، لأن نخطو خطوة خارج الفلسفة. [إلا] أن التفكير في الخطو «خارج الفلسفة» أعوص بكثير مما يتصوَّره، عموماً، أولئك الذين يعتقدون، وباستخفاف، أنهم قد قاموا به منذ زمن بعيد، والذين غاصوا، بصفة عامة، في الميتافيزيقا عبر مجمل متن الخطاب الذي يزعمون أنهم خلَّصوه منها.

وقد يكمن الاختيار الآخر ـ الذي أعتقد أنه يطابق طريقة ليفي ستروس مطابقة أكبر ـ في المحافظة على كل هذه التصورات القديمة ضمن نظام الاكتشاف التجريبي ـ قصد تجنب ما قد يوجد في البادرة الأولى من عقم ـ

مع فضح حدود هذه التصوّرات هنا أو هناك، باعتبارها أدوات لاتزال صالحة للاستعمال. إننا لم نعد نعطيها أية قيمة حقيقية ولا أية دلالة صارمة، وقد نكون مستعدّين للتخلّي عنها عند الحاجة، إذا ظهرت لنا أدوات أخرى أكثر ملاءمة. وفي انتظار ذلك، نحن نستغلّ فعاليتها النسبية ونستعملها لتدمير الآلة القديمة التي تنتمي إليها والتي تكوّن هي الأخرى، أجزاء منها. هكذا تتخذُ لغة العلوم الانسانية ذاتها. وهكذا يعتقد ليفي ستروس انه يستطيع الفصل بين المنهج والحقيقة، بين أدوات المنهج والدلالات الموضوعية التي تستهدفها. ولعلنا نكاد أن نقول بأن هذا هو أول إثبات لليفي ستروس؛ أو أنه، على أي حال، كلماته الأولى في كتاب «البنيات»: «نبدأ في فهم أن التمييز بين الحالة الطبيعية والحالة المجتمعية (سنقول اليوم، وعن طواعية أكبر: الحالة الطبيعة والحالة الثقافية)، وفي غياب دلالة تاريخية ممكن قبولها، يقدّم لنا قيمة تبرّر، وعلى نحو كاف، استعمالها من طرف علم الاجتماع الحديث، باعتبارها أداة منهجية».

وسيظل ليفي ستروس وفياً، دائماً، لهذا المقصد المزدوج: أي المحافظة على ما ينتقد قيمة حقيقته قصد استعماله كأداة. فهو، من جهة، سيستمر فعلاً في إنكار قيمة التعارض: طبيعة/ثقافة. وسيردّد كتابه «الفكر المتوحش»، بعد كتاب «البنيات» بأزيد من ثلاث عشرة سنة، وبأمانة، النصّ الذي قرأناه قبل قليل: «يبدو لنا اليوم أن التعارض بين الطبيعة والثقافة، الذي ألححنا عليه في السابق، ذو قيمة مناهجية على الخصوص». وهذه القيمة المناهجية ليست متأثرة باللاقيمة «الأنطولوجية»؛ كما يمكننا القول إن لم نحذر، هنا، من هذا المفهوم إنه: «قد لا يكفينا اختزال إنسانيات خصوصية في إنسانية عامة: فهذه المحاولة الأولى تمهد لمحاولات أخرى... يتحتّم على العلوم الدقيقة والطبيعية القيام بها، وهي: إعادة دمج الثقافة في الطبيعة، وفي النهاية، إعادة دمج الحياة في مجموع شروطها الفيزيو-كيماوية» (ص: 327).

وهو يقدم، من جهة أخرى، في كتاب «الفكر المتوحش» دائماً، وتحت اسم ترقيع، ما يمكننا تسميته بخطاب هذا المنهج. ويقول ليفي ستروس إن المرقع هو ذاك الذي يستعمل «الوسائل المتوفرة لديه»، أي الأدوات التي يجدها في متناوله وعلى مقربة منه، والتي كانت موجودة هناك قبلاً، والتي لم تكن مصمّمَة خصيصاً من أجل إجراء العملية المستخدمة لها والتي يحاول تكييفها

معها غبر بعض التلمسات، دون أن يتردّد في تغييرها كلما بدا ذلك ضروريا، وفي تجريب عدة أدوات مرة واحـدة، حتى وإن كان أصلهـا وشكلهـا غير متجانسين، الخ . هناك، إذن، نقد للّغة على هيئة ترقيع، بل لقد قيل بأن الترقيع، كان هو اللغة النقدية بالذات، وعلى الأخص لغة النقد الأدبي: إني أفكر هنا في نص ج. جينيت (G.Genette)، «البنيوية والنقد الأدبي»، الذي نشر في مجلة «لارك» (L'Arc)، تكريما لليفي ستروس، حيث يقول بأن تحليل الترقيع يمكن «تطبيقه حرفياً تقريباً» على النقد، وعلى «النقد الأدبي» بصورة أخص. (أعيد نشره في كتاب «Figures»، سوي، باريس، ص: 145).

إذا نحن أطلقنا كلمة ترقيع على ضرورة استعارة تصوّراتنا من نص ذي ميراث متماسك أو منهدّ بهذا القدر أو ذاك، فيجب علينا القول بأن كل خطاب مرقّع. وينبغي للمهندس، الذي يعارضه ليفي ستروس بالمرقّع، أن يبني كلّية لغته، تركيباً ومعجماً. بهذا المعنى فإن المهندس أسطورة، أي ذات لعلها هي الأصل المطلق لخطابها الخاص، الذي تبنيه «بكل أجزائه»؛ ولعلها هي خالقة الكلمة، بل لعلها هي الكلمة ذاتها. إن فكرة المهندس الذي قطع الصلة بكل ترقيع هي، إذن، فكرة لاهوتية؛ ومادام ليفي ستروس يقول لنا، في مكان آخر، بأن الترقيع أسطوري شعري، فمن المؤكد أن المهندس أسطورة أنتجها المرقّع. وما أن نتخلى عن اعتقادنا بمثل هذا المهندس وبخطاب يقطع الصلة بالتلقي التاريخي، وما أن نقبل بأن كل خطاب تام ينحصر في ترقيع معين، وبأن المهندس أو العالم هما نوعان من المرقعين أيضاً، فإن فكرة الترقيع ذاتها تصير مهدّدة، ويتحلل الاختلاف الذي كانت تكتسب معناها فيه.

وسيبرزُ ذلك الخيطَ الثاني الذي قد يوجّهنا فيما يحاك هنا.

إن ليفي ستروس لا يصف نشاط الترقيع باعتباره نشاطاً ذهنياً فحسب، بل وباعتباره نشاطاً أسطورياً شعرياً. فنقرأ في «الفكر المتوحش» (ص: 26): «إن بإمكان التفكير الأسطوري، مثله مثل الترقيع على الصعيد التقني، أن يصل إلى نتائج باهرة وغير متوقّعة على الصعيد الذهني، والعكس بالعكس، إذ غالباً ما لاحظنا الطابع الأسطوري الشعري للترقيع».

والحال أن جهود ليفي ستروس اللافت للنظر لا يكمن فقط، وخاصة في أكثر أبحاثه حالية، في اقتراح علم بنائي للأساطير وللفعالية الميثولوجية؛ وإنما يظهر جهوده، أيضاً ـ وأكاد أقول قبل كل شيء ـ في المكانة التي يعطيها لخطابه الخاص عن الأساطير، [أي] لما يسميه «ميثولوجياته». فهذه هي اللحظة التي يتأمل فيها خطابه عن الأساطير ذاته، وينتقد نفسه. وهذه اللحظة، أي هذه المرحلة الحرجة، تهم، طبعاً، كل اللغات التي تقتسم مجال العلوم الانسانية. ماذا يقول ليفي ستروس عن «ميثولوجياته»؟ إننا نعثر هاهنا، ومن جديد، على خاصية الترقيع الأسطورية الشعرية. وفعلاً، فإن ما قد يفتننا أكثر في هذا البحث النقدي عن مكانة جديدة للخطاب، هو التخلي الصريح عن كل إحالة على مركز، أو موضوع، أو مرجع ذي حظوة، أو أصل أو بداية مطلقة. ولعل بإمكاننا تتبع موضوعة هذا الانزياح عن المركز عبر مجمل استهلال كتابه الأخير عن «النيء والمطبوخ». وسأتناول منه بعض المعالم فحسب:

1 ـ إن ليفي ستروس يعترف، أولاً وقبل كل شيء، بأن أسطورة البوروورو (bororo)، التي يستعملها، هنا، باعتبارها «أسطورة مرجعية»، لا تستحق هذا الاسم ولا هذا التناول، وبأنها تسمية خادعة وتطبيق تعسفي. إن هذه الأسطورة لا تستحق، مثلها مثل أية أسطورة، حظوتها المرجعية: «فالواقع أن أسطورة البوروورو، التي سنشير إليها من الآن فصاعداً باسم الأسطورة المرجعية، ليست، وكما سنحاول توضيح ذلك، سوى تحويل متقدّم، د بهذا القدر أو ذاك، لأساطير أخرى صادرة إما عن نفس المجتمع أو عن مجتمعات قريبة منه أو بعيدة عنه. بالتالي كان من المشروع أن نختار أي ممثل للمجموعة باعتباره نقطة انطلاق. ومن وجهة النظر هذه فإن أهمية الأسطورة المرجعية لا ترتبط بطابعها النموذجي، بل ترتبط، بالأحرى، بموقعها غير المنتظم ضمن المجموعة» (ص: 15).

2 ـ لا وجود لوحدة أو لمصدر مطلق للأسطورة. فالبؤرة أو المصدر هما، دائماً، ظلاّن أو إمكانات يتعذر الامساك بها، ويتعذر تحيينها، ولا وجود لها بدءاً. كل شيء يبدأ بالبنية أو المظهر العام أو العلاقة. ولا يمكن للخطاب عن

بنية لا مركـز لها، هي الأسطورة، أن يملك، هو نفسه، موضوعاً أو مركزاً مطلقين. وينبغي له، حتى لا يفوته شكل الأسطورة وحركتها، أن يتجنب هذا العنف الذي قد يكمن في مركزة لغة تصف بنية غير ذات مركز، يجب، إذن، أن نتخلى هنا عن الخطاب العلمي أو الفلسفي، عن المجال المعرفي (L'epis-téme) الـذي يملك حاجـة مطلقة، بل هو الحاجة المطلقة، الى العودة إلى المصدر، الى المركز، الى الأساس، الى المبدا، الخ. وينبغي لخطاب الأساطير البنـائي، أي للخـطاب الأسـطوري المنطقي، وفي تعارض مع الخطاب المعرفي، أن يكون هو نفسه خطابا أسطوري الشكل. يجب أن يكون له شكل ما يتحدث عنه. وهذا هو ما يقوله ليفي ستروس في كتابه «النيء والمطبوخ» الذي أود، الآن، أن أقرأ صفحة طويلة وجميلة منه:

«تطرح دراسة الأساطير، فعلاً، مشكلة مناهجية، وذلك نظراً لكونها لا تستطيع التقيّد بالمبدأ الديكارتي [المتعلق] بتقسيم الصعوبة إلى القدر من الأجزاء الضروري لحلها. ولا يوجد حدّ حقيقي للتحليل الأسطوري، لا توجد وحدة سرّية يمكن الامساك بها عند نهاية عمل التحليل. فالموضوعات تتضاعف الى ما لانهاية له. وعندما نظن أننا فصلنا بعضها عن البعض الآخر وأننـا عزلنـاهـا عن بعضهـا بعضـاً، نلاحظ أنها تتـلاحم نتيجة استجابتها لاغراءات بعض القرابات غير المتوقعة. وبالتالي فإن وحدة الأسطورة ليست سوى وحدة نزّاعة واسقاطية، لا تعكس أبداً حالة من حالات الأسطورة أو لحظة من لحظاتها. إنها ظاهرة خيالية يستتبعها مجهود التأويل، ويكمن دورها في إعطاء الأسطورة شكلاً تركيبياً، وفي الحيلولة بينها وبين الذوبان في فوضى الأضـداد. ولعل بإمكاننا القول، إذن، بأن علم الأساطير علم لا يتفكك، مع أخـذنـا هذا المصـطلح القـديم بمعنـاه الـواسـع الذي يسمح به علم الاشتقاق، والذي يقبل في تعريفه دراسة الأشعة المنعكسة مع دراسة الأشعة المنكسرة. لكن الانعكاسات المقصودة هنا، وخلافاً للتفكير الفلسفي الذي يزعم العودة الى منبعه، تهمّ أشعة لا بؤرة لها غير البؤرة الافتراضية... وكان على مشروعنا الذي يُعتبر، هو الآخر، مفرطاً في الاختصار ومفرطاً في الطول، أن يرضخ ـ في محاولته تقليد حركة الفكر الأسطوري العفوية ـ لمتطلباته ويحترم إيقـاعـه. هكـذا يكـون هذا الكتـاب عن الأسـاطـير، أسـطورة بطريقته

[الخاصة]». وهو تأكيد سيعود إليه فيما بعد (ص: 20) : «وبما أن الأساطير تقوم، هي نفسها، على قوانين من الدرجة الثانية، (مادامت قوانين الدرجة الأولى هي تلك التي تتكوّن منها اللغة)، فإن هذا الكتاب قد يقدّم، تبعاً لذلك، مسودّة قانون من الدرجة الثالثة، هدفه هو تأمين قابلية العديد من الأساطير للترجمة المتبادلة. لهذا السبب لن نكون مخطئين في اعتبارنا إياه أسطورة: أي أسطورة الميثولوجيا بصورة من الصور». فعن طريق هذا الغياب لكل مركز حقيقي وثابت للخطاب الأسطوري أو الميثولوجي قد يجد النموذج الموسيقي، الذي اختاره ليفي ستروس لتأليف كتابه، تبريره. فغياب المركز يعني، هنا، غياب الموضوع وغياب المؤلف: «وهكذا تبدو الأسطورة والعمل الموسيقي وكأنهما رئيسا جوقة موسيقية يكون المستمعون إليها هم المنفذون الصامتون. وإذا سئلنا عن المكان الذي توجد به بؤرة العمل الحقيقية، ينبغي أن نجيب بأن تحديدها مستحيل. فالموسيقى والميثولوجيا تواجهان الانسان بموضوعات افتراضية، يكون ظلها وحده فعلياً. . . إذ ليس للأساطير مؤلفون. . .» (ص: 25).

ها هنا، إذن، يضطلع الترقيع الاثنوغرافي، طواعية، بوظيفته الأسطورية الشعرية. لكنه يُبرز، في نفس الآن، المقتضى الفلسفي والابيستيمولوجي [القاضي بضرورة] المركز، باعتباره مقتضى ميثولوجياً، أي باعتباره وهماً تاريخياً.

ومع ذلك فإننا لا نستطيع، إذا نحن سلّمنا بضرورة مبادرة ليفي ستروس، أن نتجاهل مخاطرها. وإذا كان المنطق الميثولوجي ميثولوجيا شكلية، فهل تتساوى قيمة كل الخطابات عن الأساطير؟ هل ينبغي لنا أن نتخلى عن كل متطلب إبيستيمولوجي يمكّننا من التمييز بين عدة خصائص يملكها الخطاب عن الأسطورة؟ إنه سؤال كلاسيكي، لكنه لا مفر منه. ولا يمكننا الاجابة عنه ـ وأعتقد أن ليفي ستروس لا يجيب عنه ـ مادام لم يُطرح بوضوح مشكل العلاقات بين الموضوعة الفلسفية (Philosophème) أو النظرية (Théorème) من جهة، والموضوعة الأسطورية (Mythème) أو القصيدة الأسطورية من جهة أخرى. وهذه ليست مسألة بسيطة. وفي غياب طرح هذا المشكل

طرحاً واضحاً، سيُحكم علينا بتحويل الانتهاك المزعوم للفلسفة الى خطأ غير ملحوظ داخل الحقل الفلسفي. وقد تكون النزعة التجريبية هي [ذلك] الجنس الذي تشكل هذه الأخطاء، دائماً، أنواعه. وقد تتحول المفاهيم العابرة للفلسفة (Trans-philosophiques) الى سذاجات فلسفية. ولعل بإمكاننا توضيح هذه المخاطرة عبر أمثلة كثيرة، أي عبر مفاهيم: العلامة والتاريخ والحقيقة، الخ. وما أريد التشديد عليه، هنا، هو، فقط، أن العبور الى ما وراء الفلسفة لا يكمن في قلب صفحة الفلسفة، (إذ غالباً ما يؤدي بنا هذا الى أن نتفلسف على نحو سيء) بل في مواصلتنا لقراءة الفلاسفة بطريقة معينة. أما المخاطرة التي أتحدث عنها فيقوم ليفي ستروس دائما بتحمّلها، وهي ثمن مجهوده بالذات. وقد قلت إن النزعةالتجريبية كانت الشكل السِّجلي لكل الأخطاء التي تُهدِّد خطاباً مايزال يريد نفسه علمياً، لدى ليفي ستروس على الخصوص. والحال أننا إذا أردنا طرح مشكلة النزعة التجريبية والترقيع، في العمق، فلاشك أننا قد نتوصل بسرعة كبيرة الى قضايا متناقضة تمام التناقض، فيما يخص مكانة الخطاب ضمن الانثولوجيا البنائية. فمن جهة، تعتبر النزعة البنيوية نفسها، عن حق، وبالتحديد، بمثابة نقد النزعة التجريبية ذاته. لكن لا يوجد، في نفس الآن، كتاب، أو دراسة، لليفي ستروس لا يطرح نفسه باعتباره محاولة تجريبية يمكن لمعلومات أخرى أن تأتي دائما لتكملها أو لتدحضها. فالخطاطات البنائية تُقترح، دائماً، باعتبارها فرضيات صادرة عن كمٍّ متناهٍ من المعلومات، وتُخضَع لامتحان التجربة. وبإمكان نصوص عديدة أن توضح هذا الادعاء المزدوج. لنلتفت مرة أخرى نحو استهلال «النيء والمطبوخ» حيث يبدو جيدا أنه إذا كان هذا الادعاء مزدوجاً فلأن الأمر يتعلق هنا بلغة عن اللغة: «إن النقاد الذين قد يؤاخذوننا على عدم شروعنا في [إنجاز] جرد شامل للأساطير الأمريكية ـ الجنوبية قبل تحليلها، يسقطون في تفسير مغلوط وخطير لطبيعة هذه الوثائق ودورها. ذلك أن مجموع أساطير ساكنة معينة هو من مرتبة الخطاب. وما لم تخمد هذه الساكنة، جسدياً أو معنوياً، فإن هذا المجموع لن يُقفل قط. إن الأمر، هنا، يعادل مؤاخذتنا عالماً لغوياً على كتابة نحو لغة ما دون تسجيل مجمل الألفاظ التي تم النطق بها منذ أن وُجدت هذه اللغة، ودون معرفةالتبادلات اللفظية التي ستطرأ عليها

مادامت موجودة. وتبرهن التجربة على أن عدداً تافهاً من الجمل . . . يمكّن العالم اللغوي من بلورة نحو للغة التي يدرسها. بل إن نحواً جزئياً أو مسودّة نحو، يمثلان مكتسبات ثمينة إذا ما تعلق الأمر بألسن مجهولة. فالنحو لا يؤخّر الكشف عن نفسه بانتظار أن يتم إحصاء سلسلة غير محددة، نظرياً، من الأحداث، لأنه يكمن في متن القواعد التي تنظم توالدها. والحال أننا أردنا، وبالتحديد، وضع مسودّة لنحو ميثولوجيا أمريكا الجنوبية. وأن تأتي نصوص جديدة لاغناء الخطاب الأسطوري، فسيكون ذلك مناسبة لمراقبة أو تعديل الطريقة التي تمت بها صياغة بعض القوانين النحوية، وللتخلي عن بعض منها واكتشاف قوانين جديدة. غير أنه لا يمكن لنا، ومهما يكن من أمر، أن نواجه الحاجة الى خطاب أسطوري كامل. فقد رأينا، قبل قليل، أن هذه الحاجة لا معنى لها» (ص: 15 ـ 16). ومن ثم فإن التجميع يحدّد باعتباره غير مجد أحيانا، وباعتباره مستحيلاً أحياناً أخرى. وذلك يتوقف، بلاشك، على أن هناك طريقتين للتفكير في حدّ التجميع. وسأقول، مرة أخرى، إن هذين التحديدين يتعايشان بكيفية غير صريحة ضمن خطاب ليفي ستروس. إذ يمكن أن نقضي باستحالة التجميع في الأسلوب الكلاسيكي: وحينئذ سنذكر المجهود التجريبي لموضوع أو خطاب منتهٍ يلهث، دون جدوى، وراء غنىً لامتناه، يعجز أبداً عن التحكم فيه. وثمة ما يتجاوز، بل وما يفرط في تجاوز ما بوسعنا قوله. لكن بإمكاننا أن نحدّد اللاتجميع بطريقة أخرى: لا ضمن مفهوم التناهي باعتباره دعوة للتجربية، بل ضمن مفهوم اللعبة. وإذا لم يعد للتجميع من معنىً هنا، فليس ذلك لأنه لا يمكننا تغطية لا تناهي حقل ما بنظرة أو بخطاب متناهيين، وإنما لأن طبيعة الحقل ـ أي اللغة، ولغة متناهية ـ تستبعد التجميع: فهذا الحقل هو، فعلاً، حقل لعبة، أي [حقل] استبدالات لامتناهية داخل سياج مجموعة متناهية. وهذا الحقل لا يسمح بهذه الاستبدالات اللامتناهية إلا لكونه متناهياً، أعني أنه، عوض أن يكون حقلاً لا ينضب، كما هو الحال في الفرضية الكلاسيكية، عوض أن يكون مفرط الاتساع، فإن شيئا ما ينقصه، أي ينقصه مركزٌ يوقف لعبة الاستبدالات ويؤسسها. وبوسعنا القول، ونحن نستعمل بدقة هذه الكلمة التي تُمحى دلالتها الشائنة في اللغة الفرنسية دائماً، بأن حركة اللعبة هذه، التي يتيحها نقص المركز أو الأصل وغيابها، هي حركة الاضافة (La supplémentarité).

ولا نستطيع تحديد المركز واستيفاء التجميع لأن العلامة التي تعوض المركز، وتنضاف إليه، وتقوم مقامه عند غيابه، هذه العلامة تضاف، تأتي بصفتها زائدة، باعتبارها إضافة (Supplement) إن حركة الدلالة تضيف شيئاً ما، مما يؤدي الى وجود شيء زائد دائماً، لكن هذه الاضافة عائمة لأنها تأتي لتعوّض وتكمّل نقصاً من ناحية المدلول. ورغم أن ليفي ستروس لا يستعمل كلمة إضافي مع تشديده ـ كما أفعل أنا هنا ـ على المحاضي المعنى اللذين يتلاءمان معاً ضمنها بشكل غريب، فإنه ليس صدفة أنه يستعمل هذه الكلمة مرتين في «مدخله لأعمال موس Mauss» حين يتحدث عن «غزارة الدال بالمقارنة مع المدلولات التي يمكنها أن تقوم عليها»: «إن الانسان، في سعيه لفهم العالم، يتوفر، إذن، وبشكل دائم، على فائض من الدلالة (يوزعه بين الأشياء تبعاً لقوانين تخصّ التفكير الرمزي الذي تعود دراسته الى الاثنولوجيين واللسانيين). إن هذا التوزيع لحصة إضافية ـ إذا كان لنا أن نعبر على هذا النحو ـ توزيع ضروري تماما لكي يبقى الدال الجاهز والمدلول المعاين، في النهاية، مع بعضهما ضمن علاقة التكامل التي هي شرط التفكير الرمزي بالذات» (ولاشك أننا نستطيع أن نبين أن هذه الحصة الاضافية للدلالة هي أصل الحساب (ratio بالذات). وتظهر الكلمة من جديد في فقرة موالية، بعد أن يتحدث ليفي ستروس عن «هذا الدالّ العائم الذي هو استعبادٌ لكل تفكير متناه»: «وبعبارة أخرى، فإننا نستلهم مبدأ موس (Mauss) [الذي يقول] بأنه يمكن لنا النظر الى جميع الظواهر الاجتماعية نظرتنا الى اللغة، لكي نرى في «المانا» و«الواكان» و«الأوراندا» [القوى الطبيعية الخفية] ونصوّرات أخرى من نفس النوع، التعبير الواعي عن وظيفة دلالية دورها هو تمكين التفكير الرمزي من العمل رغم التناقض الخاص به. هكذا تفسَّر التناقضات التي يتعذر حلّها في الظاهر والمرتبطة بهذا المفهوم... [الذي هو] قوة وعمل، ميزة وحالة، مصدر وصفة وفعل في نفس الآن؛ مجرد وملموس، كلي الوجود ومحصوره. وفعلاً، فـ«المانا» هي كل ذلك معاً؛ أليست كذلك، بالضبط، لأنها لا شيء من كل ذلك: إذ هي مجرد شكل أو رمز، على نحو أدق، في حالته الخالصة، وقابل، بالتالي، لأن يُملأ بأي محتوى رمزي؟ قد يكون ذلك ـ ضمن هذا النسق من الرموز التي تشكّله كل كوزمولوجيا ـ مجرد قيمة رمزية صفر، أي علامة تسجل ضرورة محتوى رمزي إضافي [التشديد مني. ج. د.]

إلى المحتوى الذي يشحن المدلول أصلاً، لكنها تستطيع أن تكون قيمة عادية شريطة أن تظل جزءاً من الاحتياطي الجاهز، وألاّ تكون لفظة زمرة كما يقول علماء الفونولوجيا» (ملحوظة: «لقد سبق للسانيين أن استدرجوا الى صياغة فرضيات من هذا النوع. هكذا فإن «الفونيم صفر يتعارض مع كل فونيمات اللغة الفرنسية الأخرى، لكونه لا يتضمن أي طابع تفاضلي ولا أية قيمة صوتية ثابتة. في حين تكمن وظيفة الفونيم صفر الخاصة به في معارضة غياب الفونيم» (ياكبسون Jackobson ولوتز Lotz). ولعلنا نكاد نقول نفس الشيء، تقريباً عند تبسيطنا للتصور المطروح هنا، والقائل بأن وظيفة مفاهيم من نوع «المانا» تكمن في معارضتها لغياب الدلالة، دون أن تتضمن في ذاتها أية دلالة خاصة).

فغزارة الدال، أو خاصيته الإضافية، تتوقف، إذن، على تناه ما، أي على نقص يجب تكميله.

حينئذ نفهم لماذا يُعتبر مفهوم اللعبة مفهوماً هاماً لدى ليفي ستروس. إن الإحالات على كل أنواع الألعاب، وعلى لعبة «الروليت» بوجه خاص، متواترة جداً وخاصة ضمن مؤلفاته «محاورات»، «العرق والتاريخ»، و«الفكر المتوحش». والحال أن هذه الاحالة على اللعبة هي [إحالة] مأخوذة، دائماً، ضمن توتر ما.

توتّر مع التاريخ، أولاً. وهي مشكلة كلاسيكية استنفذت الاعتراضات حولها. سأشير، فقط، الى ما يبدو لي أنه شكلية المشكلة: لقد قام ليفي ستروس، عبر اختزاله للتاريخ، بدحض مفهوم كان، دائماً، متواطئاً مع ميتافيزيقا غائية وأخروية، أي أنه دحض، وعلى نحو مفارق، فلسفة الحضور تلك التي اعتقد البعض أن من الممكن معارضتها بالتاريخ. لقد كان تحديد الكائن يتطلب دائماً موضوعاتية (Thematique) التاريخانية، باعتبارها حضوراً، ضمن الفلسفة، حتى وإن بدا أنها لم تُدخَل إليه إلا في وقت متأخر. ويمكننا أن نوضح، عن طريق علم الاشتقاق أو بدونه، ورغم العداء الكلاسيكي الذي يعارض بين هذه الدلالات في مجمل الفكر الكلاسيكي كله، أن مفهوم المجال المعرفي قد كان دائماً يدعو مفهوم التاريخ (sioria) إذا كان التاريخ هو، دائماً، وحدة الصيرورة، باعتباره تقليداً لحقيقة أو تطور العلم الموجّه نحو

امتلاك الحقيقة ضمن الحضور، والحضور في الذات، نحو المعرفة ضمن الوعي بالذات. لقد كان التفكير في التاريخ يتمّ دائماً باعتبار أن هذا حركة إعادة للتاريخ، واشتقاق بين حضورين. لكن، إذا كان مشروعنا أن نرتاب في مفهوم التاريخ هذا، فإننا نعرّض أنفسنا ـ ونحن نختزله دون أن نطرح المشكلة المشار إليها هنا طرحاً واضحاً ـ للسقوط مجدداً في لاتاريخانية كلاسيكية الشكل، أي في لحظة محدّدة من تاريخ الميتافيزيقا. هذه هي، كما يبدو لي، المشكلة الجبرية (Algébrique) للمشكلة. وبصورة أكثر نعيناً يجب أن نعترف بأن احترام البنائية والأصالة الداخلية للبنية، في عمل ليفي ستروس، يضطرنا لتحييد الزمن والتاريخ. ذلك أن ظهور بنية جديدة ونسق أصلي، مثلاً، يتم دائماً ـ وهذا هو شرط خصوصيته البنائية بالذات ـ عن طريق قطيعة مع ماضيه وأصله وسببه. ولا يمكننا، بالتالي، وصف خاصية التنظيم البنائي إلا بإهمالنا لشروطه الماضية لحظة هذا الوصف بالذات: أي بإغفال طرح مشكل الانتقال من بنية إلى أخرى، وبوضع التاريخ بين قوسين. إن مفهومي الصدفة والانقطاع، في هذه اللحظة «البنيوية»، مفهومان ضروريان. وغالباً ما يلتجىء ليفي ستروس، عملياً، إليهما، كما هو الشأن، مثلاً، بالنسبة للغة، وهي بنية البنيات التي يقول عنها في «مدخل أعمال موس» بأنها «لم تكن لتظهر إلا دفعة واحدة»: «إن اللغة، مهما كانت لحظة وظروف ظهورها على صعيد الحياة الحيوانية، لم تكن لتظهر إلا دفعة واحدة. ولم يكن للأشياء أن تكتسب دلالتها بالتدريج. لقد حصل انتقال من طور لم يكن فيه معنى لأي شيء الى طور آخر اكتسب فيه كل شيء معنى ما، وذلك تبعاً لتحوّل لا تهمّ دراسته العلوم الاجتماعية وإنما تهمّ البيولوجيا وعلم النفس». الشيء الذي لا يمنع ليفي ستروس من الاعتراف ببطء التحوّلات الوقائعية ونضجها وعملها الدؤوب، أي بالتاريخ (في كتاب «العرق والتاريخ»، مثلا). لكنه يتوجّب عليه، حسب مبادرة هي أيضاً مبادرة روسو وهوسرل، «أن يُبعد كل الوقائع»، في اللحظة التي يريد أن يمسك فيها، من جديد، بالخصوصية الجوهرية لبنية ما. وكان ينبغي له، مثله مثل روسو، أن يتأمل دائماً في أصل بنية جديدة على منوال الكارثة ـ أي اضطراب الطبيعة ضمن الطبيعة، والانقطاع الطبيعي للتسلسل الطبيعي، والانزياح عن الطبيعة.

[إنه] توتّر اللعبة مع التاريخ، وتوتر اللعبة، أيضاً، مع الحضور. فاللعبة هي تمزيق الحضور. وحضور عنصر ما هو، دائماً، إحالة دالة واستعاضية تسجل ضمن نسق من الاختلافات، وهو حركة سلسلة ما. فاللعبة هي، دائماً، لعبة غياب وحضور، ولكن، إذا أردنا التفكير فيها بشكل جذري، فينبغي التفكير فيها قبل تعاقب الخيار بين الحضور والغياب؛ يجب تأمل الكائن باعتباره حضوراً أو غياباً انطلاقاً من إمكانية اللعبة لا العكس. والحال أنه إذا كان ليفي ستروس قد أبرز، أحسن من غيره، لعبة التكرار وتكرار اللعبة، فإننا لا نفتأ نلاحظ لديه نوعاً من أخلاقية الحضور والحنين الى الأصل، والبراءة العتيقة والطبيعية، وطهارة الحضور وحضور الذات في الكلام؛ أخلاقية وحنيناً بل وندماً غالباً ما يقدمهما باعتبارهما محفزاً للمشروع الانثولوجي عندما يتجه نحو المجتمعات العتيقة، أي [المجتمعات] النموذجية في نظره. وهذه النصوص معروفة جداً.

من هنا فإن هذه الموضوعاتية البنيوية للمباشرية المقطوعة، والموجهة نحو الحضور، المفقود أو المستحيل، للأصل الغائب، هي الوجه الحزين والسلبي والحنيني والمذنب والروسوي لفكر اللعبة؛ [موضوعاتية] قد يكون الاثبات النيتشي ـ وهو الاثبات المرح للعبة العالم وبراءة الصيرورة، إثبات عالم من العلامات لا خطأ فيه ولا حقيقة ولا أصل، عالم مطروح لتأويل فعّال ـ هو وجهها الآخر. بالتالي فإن هذا الاثبات يحدد اللامركز تحديداً يختلف عن اعتباره فقداناً للمركز. وهو يلعب بلا أمان. ذلك أن هناك لعبة مؤكدة: لعبة تنحصر في استبدال أجزاء معطاة وموجودة وحاضرة. ويستسلم الاثبات، كذلك، ضمن الصدفة المطلقة، للإبهام التكويني للأثر ومغامرته المنوية.

هناك، إذن، تأويلان للتأويل وللبنية والعلامة واللعبة. يسعى أحدهما ويحلم بفك رموز حقيقة أو أصل يفلتان من اللعبة ومن نظام العلامة، ويعيش ضرورة التأويل كما لو كانت منفى. أما الآخر، الذي لم يعد موجهاً نحو الأصل، فيثبت اللعبة ويحاول تجاوز الانسان والنزعة الانسانية، مادام اسم الانسان، هو اسم ذلك الكائن الذي كان يحلم ـ عبر تاريخ الميتافيزيقا أو تاريخ الأنطولوجيا اللاهوتية، أي من خلال مجمل تاريخه ـ بالحضور الكامل للعبة وأساسها المطمئن وبأصلها ونهايتها. إن هذا التأويل الثاني للتأويل،

والذي دلّنا نيتشه على طريقه، لا يبحث في الاثنوغرافيا، «الموحية بنزعة إنسانية جديدة»، كما كان يريد ذلك ليفي ستروس الذي أشير، مرة أخرى، الى «مدخله لأعمال موس».

قد يكون بإمكاننا، اليوم، أن ندرك، وعن طريق أكثر من علامة، أن هذين التأويلين للتأويل ـ غير القابلين للتصالح، وإن كنا نعيشهما معاً في آن واحد ونوفّق بينهما ضمن اقتصاد غامض ـ يتقاسمان حقل ما نسميه، وعلى نحو جدّ إشكالي، العلوم الانسانية.

ولست أعتقد، من جهتي ـ وإن كان ينبغي لهذين التأويلين تعميق اختلافهما وشحذ استعصائهما على الاختزال ـ أنه يتوجّب علينا اليوم أن نختار. وذلك لأننا نوجد، أولاً، في منطقة ـ لنقُل مرة أخرى، وعلى نحو مؤقت، منطقة التاريخانية ـ تبدو فيها مقولة الاختيار جدّ سطحية. ولأنه يجب، ثانياً، أن نحاول، وقبل كل شيء، التفكير في الأرضية المشتركة وفي الإرجاء ـ الاختلاف (Différance) لهذا الاختلاف الذي لا يقبل الاختزال. ولأن هاهنا نوعاً من المسائل، لنقل إنه لازال تاريخياً، لا نقوم اليوم سوى باستشفاف تصوّره وتشكّله ومدّة حمله وعمله. وأنا أقول هذه الكلمات، طبعاً، وعيناي ملتفتتان نحو عمليات الولادة؛ لكنهما ملتفتتان أيضاً، نحو أولئك الذين يُشيحون بأبصارهم، في مجتمع لا أُبعد نفسي منه، أمام الذي لا اسم له بعد، ولكنه يعلن عن نفسه، وإن كان لا يقوى على ذلك ـ مثلما هو ضروري أثناء حدوث كل ولادة ـ إلا في نوع اللانوع، وفي الهيئة الشائهة، البكماء، الطفلية والمرعبة للفظاعة.

نقل النص عن الفرنسية: **محمد بولعيش**

(*) العنوان الأصلي للنص:
«La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines».
عن **«الكتابة والاختلاف»**، (L'écriture et la différence) سوي، باريس، 1967، (ص ص: 409ـ428).

علم الاجتماع والمنطق الاجتماعي

رولان بارت

ويبقى مشكل المنهج. فبماذا يتعلق الأمر؟ إنه يتعلق بالعثور، من جديد، على النسق أو الأنساق التي يتبعها مجتمع ما في التصنيف[1]: إن كل مجتمع يصنف الموضوعات على طريقته [الخاصة]، وتشكل هذه الطريقة ذات المعقول الذي تعطيه لنفسها: [ومن ثم]، ينبغي للتحليل السوسيولوجي أن يكون بنائيا، لا لكون الموضوعات مبنية «في ذاتها»، وإنما لأن المجتمعات لا تكف عن بنيتها[2]. وفي الخلاصة، قد تكون الصنافة هي النموذج الكشفي لعلم اجتماع [يتناول] البنيات الفوقية. والحال أن الصنافة غير موجودة كعلم عام؛ حقا، ثمة صنافات جزئية (نباتية، حيوانية، معدنية)، ولكن، فضلا عن كون هذه التصنيفات مؤقتة (ولا شيء يصور الطابع التاريخي والأيديولوجي لصيغ التبويب تصويرا أحسن، لدرجة أن تاريخها للأشكال - لا يزال في انتظار [من] ينجزه - قد يتعلم بنفس القدر الذي يتعلم به تاريخ المضامين، وهو تاريخ لا يزال [البعض] متمسكا به)، فإنه لم تخر ملاحظتها على صعيد مجتمعنا الجماهيري: فنحن لا نعلم شيئا عن الطريقة التي يصنف بها هذا المجتمع ويوزع ويزاوج ويعارض الموضوعات اللامحدودة التي ينتجها، والتي يشكل إنتاجها نفسه عملا مباشرا من أعمال التصنيف. ويبقى علينا، إذن، إعادة تشكيل عدد هام من الصنافات الخاصة، بل يبقى علينا أيضا أن نبني، انطلاقا من ذلك، صنافة للصنافات، إذا صح لنا التعبير: ذلك أنه إذا ما كنا أمام مجتمع جماهيري حقا، فينبغي لنا التسليم بأنه توجد هناك، وعلى الدوام، إما عدوى تسري من صيغة نموذجية للتصنيف إلى عدد لا يحصى من

---

(1) «إلا أساس علم الاجتماعي يكمن، كما يبدو أن دوركهايم قد استشف ذلك أحيانا، في منطق اجتماعي». «الفكر المتوحش»، ص: 151.

(2) «قد تكون لعملية التبيين [. . .] فعالية باطنية، مهما تكن المبادئ والمناهج التي تستلهمها». «الفكر المتوحش» ص: 19.

الموضوعات، وإما تطابقات تشاكلية (homologiques) بين عدد من صيغ التبويب.

فما هي التبويبات التي يمكن للبحث الصناتي الكشف عنها؟ إنها ليست بالضرورة تلك التي يقدّمها لنا «الحس السليم» (رغم أن تبويبات «الحس السليم» هذه تحمل، هي نفسها، دلالتها). فإذا تناولنا المواد الغذائية الحديثة، صنّفنا المنتوجات حسب نمذجة عقلانية: [حيث] نضع الفواكه في جانب، والمشروبات في جانب آخر، إلخ [3]. هذا تبويب كسول ولفظي (فالأمر يتعلق بنمذجة لغوية تحدّد زمرا [معينة] حينما وجدت اللفظة النوعية).
ولكن كلود ليفي ستروس يُظهر جيدا أنه بإمكانتا القيام بعمليات تجميع أخرى: إن «منطقا لإدراكيا» معينا سيؤدي إلى جمع الكرز البرّي والفرفة والونيلية (vanille) والخريز (xérès) هنا، وشاي كندا، والخزامى، والموز هناك، [حيث] نعثر هنا مجدّدا، بالاضافة إلى ذلك، وضمن هذه التجميعات، على نتائج التحليل الكيماوي، ما دام هذا الأخير يكتشف، ضمن أية زمرة من الزمر، عنصرا مشتركا (هنا مادة الكحوليد، وهنالك بعض الاسترات (Esters) [4]).
وقد تكون المهمة [المنوطة] بصنافة «سوسيولوجية»، هي بالتحديد العثور مجددا على أنساق الموضوعات التي يستهلكها المجتمع عبر اللغة، ووراءها، وربّما ضدّها أحيانا. وإذا كنا، ومن هذا المنظور، لا نزال نجهل كل شيء عن نظام تصوراتنا الغذائية، فإن اللون يزودنا ببعض الملاحظات راهنا. ولقد تناول كلود ليفي ستروس المسألة من منظور إثنولوجي، [حيث] تعززت ملاحظاته تعززا تاما بتحليل دلالي لنصوص الموضة: ورغم الظاهر (حيث يبدو أنها تستعمل عددا كبيرا من الألوان)، فإن الموضة المعاصرة لا تعرف سوى زمرتين دالتين كبيرتين من الألوان (وهما زمرتان متعارضتان بالطبع): أي [زمرة] الألوان «الموسومة» (وهي اللون الزاهي)، و[زمرة] الألوان «المحايدة». [فإذا] انساق المفعول وراء هذا التعارض بصورة ما، أصبح بإمكانه تقسيم نفس اللون بطريقة جيدة: [إذ] هناك سوادات لامعة، وأخرى داكنة؛ وهذا هو التعارض الدال لا التعارض القائم، مثلا، بين الأسود والأبيض.

(3) إن الأمر يتعلق إجمالا بتبويب «تجاري» قد يشكل الدكان المتخصص وحدته. لكننا نعلم أن تبويبا عدائيا جديدا أخذ في التكوّن مع المحلات متعددة السلع.
(4) «الفكر المتوحش»، ص: 20.

ويبدو، من ثم، أن مقولات المعقولات نوعية. ومن هنا، قد تنبع الأهمية القصوى للعثور عليها مجدداً. وحول هذه النقطة، [نصادف] أهم إسهام منهجي أتى به كلود ليفي ستروس، وهو الإسهام الذي ستعترض طريقه أشد المقاومات، لا محالة، ما دام يمس المحرّم الشكلاني وهو ـ إذا شئنا ـ «فصل» الأشكال عن «المضامين» فصلاً جريئاً. وينبغي لنا أن نتذكر هنا أن الإنثولوجيا لا تصف عادة، ولوحدها فحسب، تطابقات الملموس مع «غير»ه (أي مع الأفكار والمعتقدات والمؤثرات). وإنما بعضها أيضاً جزء هام من علم الاجتماع، على قدر معالجته هذه المشاكل. [حيث يأتي الوصف] في صورة رموز (وهي اللفظة التي كرّسها علم الاجتماع). والحال أن الرمز يتحدّد عبر الوحدة المنفردة، إذا صحّ التعبير، بين دال ومدلول يُقرأ تكافؤهما في العمق، حيث لا شكل سوى التجسيد التمثيلي، بهذا القدر أو ذاك، لمضمون نوعي (نموذج أصلي لا واع مثلاً). ويحاول أن يحلّ، محلّ هذه الصورة العميقة نقريباً لعلاقة البنية الفوقية بالبنية التحتية، صورة متوسعة لعلاقة الأشكال فيما بينها. وإذا درسنا أولاً، بعد كلود ليفي ستروس، «الفوارق التفاضلية» لأشكال مجتمع معين، وبعدها درسنا الطريقة التي تتجمع بها هذه الأشكال وتتطابق، حسب بعض طرائق المشاكلة [5]، فلعلّنا نأمل في الوصول، لا إلى صور مبعثرة للاجتماعي، وهي صورة ساذجة ومماثلة في آن معاً، وإنما إلى هيكل مبنيّ من الوظائف الصورية. ومن ثم، [نأمل] في إحلال علم اجتماع [يتناول] العلامات محلّ علم اجتماع [يتناول] الرموز: إذ أن العلامة، عكس الرمز، تتحدّد فعلاً، لا عبر إسهامها التماثلي والطبيعي بصورة ما في مضمون ما. وإنما، جوهرياً، عبر الحيّز الذي تشغله ضمن نسق من الاختلافات (وهي تعارضات على المستوى الاستبدالي (paradigmatique) . وتشاركات على المستوى النظمي (syntagmatique)). إن هذا النسق من العلامات هو الطابع الذي سيسم مجتمع ما به الواقعي، بل وسيسم واقعه به. وبتعبير آخر، إن توسّط الملموس لا يتم على مستوى الصورة الجزئية، (أو الرمز)، بل على مستوى نسق عام للأشكال (أو العلامات). إن أنثولوجيا كلود ليفي ستروس، لا تفصل، عبر تقديمها لمنطق سوسيولوجي، أو إذا كنا نفضل، تقديمها

(5) «إن التشابهات، إذا جاز لنا التعبير، ليست هي التي تتشابه، وإنما الاختلافات». «الطوطمية اليوم»، ص. 111.

للسيمياء (لا لنظرية رمزية ما)، سوى الاتجاه رأسا إلى مشكل ظل، على الدوام، يضايق علم اجتماع البنيات التحتية مضايقة كبيرة، ألا وهو مشكل التوسط الذي يضعه المجتمع بين الواقعي وصوره. وإلى حد الآن، يبدو أن هذا التوسط تم تصوّره على نحو قاصر جدا. إذ لم يَحُلْ لجوء علوم الاجتماع، [الآخذة بالنظرة] التاريخية، إلى الجدل دون تصوّرها للصورة الجماعية وكأنها في العمق، نوع من النتاج المماثل للواقعي، حسب الفكرة الضمنية القائلة بأن ما من مضمون إلا ويحدّد شكله تحديدا مباشرا. وبالعكس، فإن كلود ليفي ستروس يدعونا إلى وصف الأشكال التوسطية التي يبلورها المجتمع وصفا مستفيضا، وإلى إحلال أنساق جديدة من الدلالات، ذات الطابع التشاكلي، محل السلاسل السببية القديمة، ذات الطابع التماثلي. هكذا، وبينما كان [الآخرون] يتساءلون، خلال مدة طويلة (ودون الوصول إلى نتائج تذكر)، عن العلات التي كانت تدفع عشيرة معينة إلى اختيار حيوان معين باعتباره طوطما لها (وهو مشكل رمزي لا تماثلي)، يقترح كلود ليفي ستروس مقارنة العلاقات بين العشائر بالعلاقات بين الحيوانات، بدل مقارنة العشيرة بالحيوان. وتختفي العشيرة والحيوان، باعتبار الأولى مدلولا، والثاني دالا: حيث يدل تنظيم بعضها على تنظيم البعض الآخر، وتحيل العلاقة الدلالية نفسها على المجتمع الواقعي الذي يبلورها. وبالمثل بإمكاننا أن نتصوّر (بغرض أن نوحي، ببساطة، أن هذا المنهج ممكن تطبيقه على مادة معاصرة) أن كل «دور» من الأدوار لا يحيل مباشرة، وضمن نسق من التصورات مثل نسق الصور الراهنة للملكية (التي نعلم أهميتها في الصحافة) على نموذج أصلي، اجتماعيا كان أم نفسيا، (الملك، أو الرئيس، أو الأب)، وبأن الدلالة لا تبدأ سوى على صعيد «العالم الملكي» (سواء أكان عائلة موسعة أم رهطا «gens»)، باعتباره نسقا شكليا من الأدوار [6].

ومن ثم، يبدو أنه بإمكاننا توسيع المنطق الاجتماعي الذي ينادي به كلود ليفي ستروس في نقطتين على الأقل (أي في خصوصية المقولات الدلالية، والتحليل الصوري للفوارق التفاضلية)، مع مراعاة الظروف، انطلاقا من

(6) إن «صورنة» العائلة المالكة قد تفسر، ومن ثم، أن الدور المحاط بهالة الجاذبية قد يحظى به ملك أو ملكة دون تمييز، على شرط احترام توزيع الأدوار: فالزوج إليزابيث - فيليب يشاكل الزوج الشاه - فرح مشاكلة تامة.

المجتمعات الإنثولوجية، ليشمل المجتمعات الاجتماعية. ويفي مشكل الطبيعة الصورية لهذا المنطق قائما. ويظن كلود ليفي ستروس، خلافا في ذلك حذو النموذج اللساني، أن هذا الأمر يتعلق جوهريا بمنطق ثنائي [٧]: فالمرء قد يبني أزواجا من الحدود المتناقضة (من صنف: موسوم/ غير موسوم)، ولكن مادة هذه الأضداد قد لا تكون قارة، وقد تكون قيمتها غير أنثروبولوجية بالطبع: إذ بإمكان مجتمع ما معارضة الأسود بالأبيض، وبإمكان مجتمع آخر معارضة الأسود الداكن بالأسود اللامع. فالثنائية فرضية منطقية مغرية: ونحن نعرف نجاحاتها في الفونولوجيا، والإحيائية - الآلية، ولربما حتى في الفسيولوجيا نفسها. ومع ذلك، تظهر بعض الحدود فبلا، وتفرض بعض التسويات نفسها. حيث يرفض أ. مارتيني (A. Martinet) الاعتراف لثنائية التعارضات الفونولوجية بمكانة كونية، وقد أكمل ر. ياكبسون (R. Jakobson) خطاطة التعارض الثنائي (أ/ب) بإضافته حدّين مشتقين، أحدهما محايد (لا (أ) ولا (ب)) والثاني مختلط ((أ) و(ب) في آن معا). وقد اعترف كلود ليفي ستروس نفسه مرارا بأهمية الحد المحايد أو الدرجة الصفر [٨]. وبإمكاننا التساؤل (وليست هذه سوى فكرة، وليست حتى فرضية) فيم إذا لم تكن المجتمعات الاجتماعية، وبالتحديد، في مقابل المجتمعات الإنثولوجية التي قد يكون لها منطق ثنائي (حتى عندما تمارس الدرجة الصفر للعلامة)، تجنح إلى تطوير أشكال منطقية أعقد (أو غير بارزة بكل بساطة)، (وذلك) إما عبر لجوئها إلى حدود مشتقة من التعارض - الأم لجوءا مفرطا، وإما عبر قدرتها على تخيل سلاسل من الحدود، أي في الخلاصة، عبر استبدالات (paradigmes) انتشارية قد يدخل فيها اللسان انقطاعا نسبيا جدا. وبالطبع، قد تكون المهمة الجوهرية، المطروحة على منطق اجتماعي مطبق على المجتمعات الحديثة، هي أن تقيم نموذجا منطقيا، في عمومية الأكثر صورية، نموذجا ثنائيا، معقدا، تسلسليا أو غير تسلسلي، نموذجا تستعمله هذه المجتمعات للتأمل في واقعها،

(٧) يتحدث كلود ليفي ستروس عن «بزوغ منطق يعمل بواسطة تعارضات ثنائية، ويتطابق مع التجليات الأولى للرمزية»، «الطوطمية اليوم»، ص: ١٤٩

(٨) خصوصا في مجال الحديث عن المانا (mana) باعتبارها قيمة رمزية صفرا، ضمن «مدخل إلى أعمال مارسيل موس» (م. موس: «علم الاجتماع والأنثروبولوجيا»، منشورات فرنسا الجامعية، ١٩٥٠، ص: ٤٩ وبعدها).

وقد يبقى مطروحا علينا، بالطبع، إثبات أن تعقيد الثنائية أو تركها يتأتيان من كون مجتمعاتنا تميل إلى بلورة منطق أصيل، أو أن هذه ليست، وعكس ذلك، سوى طريقة لإخفاء ثنائية واقعية (ولكنها خجولة) تحت ظاهر عقل استدلالي خالص: ومن ثم، قد يشكل خلط الحداثة المنطقي سيرورة لتشويه تاريخي تماما. وكما تؤسس المجتمعات «البدائية» منطقها لكي تنتقل من الطبيعة إلى الثقافة، فإن المجتمعات الحديثة، عكس الأخرى، قد لا تفعل، عبر «طمس» منطقها، سوى الاختفاء وراء هذه العودة الأسطورية من الثقافي إلى الطبيعي، التي تطبع، بصورة مفارقة، أغلب أيديولوجيات زماننا وأخلاقياته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن التحليل الصوري لا يمكنه أن يتخلف قط عن وظيفة العمل السوسيولوجي النقدية، ما دامت تحدد لنفسها، كمهمة، العثور، مجددا، وخلف علاقات المجتمع مع الجماهيري، أو إذا كنا نفضل، العثور، ضمن حكاياه، على المنطق الاجتماعي الذي تشكل هذه العلاقات قناعه، وهذه الحكايا وسيلة نقله.

ذلك أنه ينبغي لنا أن نشدّد، نظرا لقوة المحرّم الشكلاني [السائد] داخل قسم بأكمله من مجتمعنا المثقف، على أن فكر كلود ليڤي ستروس (وما يمكنه تقديمه، بالتالي، إلى علم اجتماع يتناول المعقول) فكر مسؤول مسؤولية عميقة. ولكي ندين التحليل الصوري بدعوى أنه ليس سوى «مخيلة» بعيد عن التاريخ وعن الاجتماعي، ينبغي لنا أن نصادر على المطلوب، ونقرّر أن الشكل لا مسؤول: وبالعكس، يبدو أن مجهود كلود ليڤي ستروس [منصب] كله على توسيع حقل الحرية الإنسانية ليطال نظاما من الوظائف اشتهر إلى حد الآن بكونه خاليا من المعنى، أو تافها، أو محتوما. وإذا ما اقتصرنا على المؤلفيْن اللذين أشرنا إليهما، فإن دينامية هذا الفكر وشهامته ـ حيث لا قيام للعلم في غياب الأخلاق ـ يتأكدان هنا على أصعدة عدة: على صعيد التاريخ أولا، حيث لا سبيل للإتنولوجيا إليه، ومع ذلك فإن الطريقة التي وصف بها كلود ليڤي ستروس السياق التاريخي [المرافق] للتصورات الطوطمية نموذج من نماذج علم الاجتماع التاريخي [9]. ثم على صعيد أخلاق الاجتماعي نفسها: فالمنطق الاجتماعي الذي كشف عنه كلود ليڤي ستروس ليس لعبة عقلية

(9) «الطوطمية اليوم»: المدخل.

تتجاهل غايات البشر الذين يشيدونها، بل إنه، وعكس ذلك، بوصف باعتباره مجهودا يقوم به البشر قصد التحكم في اللامتواصل ضمن الأشياء، وقصد أن «يكون التعارض صالحا لإنتاج الدمج، بدل عرقلته»[15]. وقد يكون المنطق الاجتماعي، في هذه النقطة، في مستوى الإخبار، يوما ما، عن الازدواجيات الأخلاقية للمجتمع الجماهيري، الذي يستلب الاجتماعي (فالطبيعة لم تعد تقوم بذلك)، والذي يستعمل هذا الاستلاب، مع ذلك، لفهم العالم. وأخيرا، على صعيد الثقافة نفسه: في حدود انطباقه على المعالم العقل، فإن علم الاجتماع الذي يدعو إليه كلود ليفي ستروس علم اجتماع يتناول «ما هو إنساني بخاصة»: حيث إنه يعترف للبشر بالقدرة على جعل الأشياء تدل.

نقل النص عن الفرنسية: مصطفى كمال

● عنوان الأصل للمقال: Sociologie et socio-logique
وهو مقتطف من تقرير ورد ضمن «أخبار عن العلوم الإنسانية»، ديسمبر 1962، المجلد 1، العدد 4. عن كتاب Claude Lévi-Strauss، سلسلة أفكار (Idées)، غاليمار، 1979، ص ص 31-47

(15) «الطوطمية اليوم» ص: 128

الأنثروبولوجيا البنائية

جوليا كريستيڤا

بعد أن أخضع الشكلانيون الروس الأدب لتحليل شبه بنائي، مستلهمين تطوّر اللسانيات في منتصف قرننا هذا، أصبحت **الأنثروبولوجيا** الميدان الرئيسي الذي طُبّق فيه منهج قريب من منهج اللسانيات. ويمكننا القول، بالتالي، بأن الأنثروبولوجيا البنائية ـ ودون أن تقدّم نفسها، صراحة، باعتبارها سيمياء (Sémiologie)، ودون أن تنكب على التفكير في طبيعة العلامة وعلى استكشافها بالضبط ـ هي سيمياء، مادامت تعتبر الظواهر الأنثروبولوجية بمثابة لغات وتطبّق عليها إجراءات الوصف الخاصة باللسانيات.

أكيد أن الأنثروبولوجيين، منذ **موس** (Mauss)، كانوا يهتمون بالمناهج اللسانية قصد أن يستعيروا منها خبراً، اشتقاقياً على الخصوص، يوضح الطقوس والأساطير؛ إلا أن **الفونولوجيا** [كما هي عند] **تروبتسكوي** (Troubet skoï) هي التي وَجَدت نفسها تمثّل المجدِّدة القوية لهذا التعامل، مثلها في ذلك مثل تصوّر اللسان باعتباره نسقاً للتواصل.

وقد كتب **ليڤي ستروس**، مؤسس الأنثروبولوجيا البنائية القائمة على المناهجية الفونولوجية، سنة 1945، قائلاً: **«لا يمكن للفونولوجيا إلا أن تلعب، تجاه العلوم الاجتماعية، نفس الدور المجدِّد الذي لعبته الفيزياء النووية، مثلاً، بالنسبة لمجموع العلوم الدقيقة»**. وفعلاً، فإن الاجراءات الفونولوجية قد طبقت على أنساق القرابة [المنتمية] للمجتمعات المسماة بدائية.

كانت التفاصيل الاصطلاحية وقواعد الزواج، كل من جهته، قبل هذا الالتقاء الذي تم بين الفونولوجيا والأنثروبولوجيا، تعزى الى هذا العرف أو ذاك، دون أن نتبيّن فيها أي مظهر نسقي: والحال أن أنساق القرابة تشهد ـ مع كونها نتيجة فعل عوامل تاريخية متنافرة عديدة ـ على انتظام أكيد إذا نحن نظرنا

إليها في مجموعها التزامني. فهناك، مثلاً، أنساق خطية أبوية أو خطية أموية يتم فيها تبادل النساء حسب نظام معين، حيث يُسمح بالزواج بهذا القريب أو ذلك العضو من نفس القبيلة أو من قبيلة قريبة أو بعيدة، ويمنع مع نوع آخر من الأقارب أو مع عضو من قبيلة من نوع آخر. وفي مواجهة هذا الانتظام يطرح ليفي ستروس المماثلة بين أنساق القرابة وأنساق اللغة: «يجد عالم الاجتماع نفسه عند دراسة مشاكل القرابة (وعند دراسة مشاكل أخرى، أيضاً، دون شك) في وضعية مماثلة من الناحية الصورية لوضعية العالم اللغوي الفونولوجي: إن مصطلحات القرابة، مثلها مثل الفونيمات، هي عناصر دلالية؛ وهي، مثلها، لا تكتسب هذه الدلالة إلا بشرط هو أن تندمج في نسق؛ ويقوم الفكر، على مستوى الفكر اللاواعي، ببلورة «أنساق القرابة» مثلها في ذلك مثل «الأنساق الفونولوجية»؛ وأخيراً فإن تواتر أشكال القرابة وقواعد الزواج والمواقف المقرَّرة بشكل متماثل بين بعض الأنواع من الأقارب، الخ، في مناطق متباعدة من العالم وفي مجتمعات مختلفة عن بعضها البعض اختلافاً عميقاً، يجعلنا نعتقد بأن الظواهر القابلة للملاحظة، سواء في هذه الحالة أو تلك، ناجمة عن لعبة القوانين العامة، لكن الخفية. وبالتالي يمكن للمشكلة أن تصاغ بالكيفية التالية: إن ظواهر القرابة، في نظام آخر للواقع، هي ظواهر من نفس نوع الظواهر اللسانية. فهل يستطيع عالم الاجتماع - وهو يستعمل منهجاً مماثلاً فيما يخص الشكل (إن لم يكن فيما يخص المحتوى) للمنهج الذي أدخلته الفونولوجيا - أن يجعل عمله يحقق تقدماً مماثلاً للتقدم الذي تحقق في العلوم اللسانية؟».

من البديهي أنه ينبغي للأنتروبولوجي البنائي، انطلاقاً من هذا المبدأ الأساسي، أن يحدِّد عناصر نسق قرابة ما، كما يحدِّد اللساني الوحدات الأساسية لنسق لساني ما، و[يحدِّد] في نفس الوقت العلاقات الخاصة بهذه العناصر داخل البنية. لقد أثبتت الملاحظات الإثنو- منطقية أن الخؤولة (إيلاء الأهمية الأساسية للخال) هي أبسط بنية قرابة يمكن تصوّرها. فهي تقوم على أربعة أطراف: الأخ والأخت والأب والابن، المتحدين فيما بينهم (كما في الفونولوجيا) على هيئة زوجين من التعارضات الترابطية (أخ/أخت، زوج/زوجة، أب/إبن، خال/ابن أخت)، بحيث إنه توجد دائماً، داخل كل

جيل من الجيلين المعنيين، علاقة إيجابية وعلاقة سلبية. وإن محور أخوة الزوجة حتمي ومركزي إلى حدّ أن بنية القرابة تبنى حوله.

وبديهي أن إقامة مثل هذه القواعد التي تذكّر بالقواعد الفونولوجية ليست ممكنة إلا إذا نظرنا الى القرابة باعتبارها نسقاً للتواصل، وإذا شبّهناها، من ثم، باللغة. وفعلاً، فإنها نسق بالنسبة للبقي ستروس الذي يسجل أن «رسالة» نسق من القرابة هي «نساء الزمرة اللواتي يجري تداولهن بين العشائر أو السلالات أو العائلات (وليس عن طريق كلمات الزمرة المتداولة بين الأفراد، مثلما هو الحال في اللغة ذاتها)». وانطلاقاً من هذا التصوّر لقواعد القرابة باعتبارها قواعد للتواصل الاجتماعي، يعارض ليفي ستروس ما اعتاد عليه الأنثروبولوجيون من ترتيب هذه القواعد الى أصناف متنافرة تُطلق عليها أسماء مختلفة: حظر المحارم، أنواع تفاضلية من الزواج، الخ؛ ويرى أنها «تمثل كلها طرقاً لضمان تداول النساء ضمن الزمرة الاجتماعية. أي أنها تضمن تعويض نسق من علاقات القرابة الدموية، ذي الأصل البيولوجي، بنسق سوسيولوجي من التحالف. وبمجرد صياغة فرضية العمل هذه لا يبقى علينا سوى الشروع في دراسة كل أنواع التبادل التي يمكن تصوّرها بين ن من الشركاء دراسة رياضية لنستنبط منها قواعد الزواج السارية في المجتمعات القائمة. وقد نكتشف، في نفس الوقت، قواعد أخرى تطابق مجتمعات ممكنة. وستفهم أخيرا وظيفتها ونمط عمليتها والعلاقة بين أشكال مختلفة».

وليس مطروحاً علينا هنا تحليل مجمل الدقة التي يقيم ليفي ستروس عن طريقها أنساق القرابة خلال بحثه الذي يعتبر كتابه «البنيات الأولية للقرابة» (١٩٤٩) حصيلته العظمى. وإنما نحن نريد فقط أن نسجّل كيف صارت إشكالية اللغة، بل وكيف أصبح علم خاص باللسان هو الفونولوجيا، رافعة لعلم جديد في ميدان آخر، [هو ميدان] الأنثروبولوجيا البنائية، ممكنة إياه، على هذا النحو، من اكتشاف القوانين الأساسية التي يعتمد عليها التواصل، أي المجموعة البشرية.

هل يعني هذا أن نظام اللغة مماثل تماماً لنظام الثقافة؟ إذا لم تكن هناك أية علاقة بين الاثنين فإن النشاط البشري سيكون [عبارة عن] فوضى غير

متناسبة، دون أن تكون هناك أية علاقة بين مظهراتها المختلفة. إلا أننا نلاحظ غير هذا. لكن إذا كان تقاطب النظامين شاملاً ومطلقاً فإنه سيفرض نفسه دون إثارة مشاكل. وبعد أن سجل ليفي ستروس هذه الملاحظة [نجده] يختار موقفاً وسطاً سوف لن نكون مبالغين إذا نحن ذكّرنا به أولئك الذين يعملون على بناء علم جديد، هو السيمياء، يُفهم بوصفه علماً لقوانين الاشتغال الرمزي: «من المحتمل أن تكون بعض الترابطات قابلة للاكتشاف بين بعض الوجوه وعلى بعض المستويات، والمقصود، بالنسبة لنا، هو معرفة ما هي هذه الوجوه وما هي هذه المستويات. وفي إمكان الأنثروبولوجيين واللسانيين أن يتعاونوا على هذه المهمة. لكن المستفيد الرئيسي من اكتشافاتنا المحتملة لن يكون الأنثروبولوجيا ولا اللسانيات كما نتصوّرها حالياً، فالذي سيستفيد من هذه الاكتشافات هو علمٌ قديم جداً وجديد جداً في آن واحد، إنه أنثروبولوجيا مفهومة في أوسع معانيها، أي معرفة بالإنسان تجمع مختلف المناهج وتختلف الفروع المعرفية، سنكتشف لنا، في يوم ما، عن النوابض السرية التي تحرّك هذا الضيف، الحاضر دون أن يكون مدعواً لـ[حضور] نقاشاتنا: [ألا وهو] العقل البشري».

نقل النص عن الفرنسية: محمد بولعيش

● العنوان الأصلي للنص: «L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE»
عن كتاب: «اللغة، ذلك المجهول» (Le langage, cet inconnu)
منشورات سوي (Seuil) باريس. 1981، ص ص: 296 ـ 299.

المغامرة البنيوية

مومن السميحي

نادرون هم الرجال (سواء أكانوا علماء أم كتابا أم باحثين في مختلف المجالات) الذين تمتزج حياتهم امتزاجا لا انفصام له بعملهم مثلما هو الشأن بالنسبة الى ليفي ستروس. وإننا لنقصد بتعبير «حياة» العالم أو الكاتب الاشارة الى شيء مغاير للمبثولوجيا التي تطبع العرض البيوغرافي عموما. فالأمر يتعلق بنقط القطيعة، أو الالتحام، أو الولادة التي تطبع فكرا معينا مقارنة مع أفكار أخرى، وتتوسع وتتجاور في الزمان والمكان في آن معا. إن المسار الذي عبره فكر كلود ليفي ستروس (الشاب) وعمله هو، أولا وقبل كل شيء، مسار فيلسوف قاطَع الفلسفة، وهجرها عن طيب خاطر لصالح علم لم يكن بعد (على الأقل بفرنسا، في تلك الفترة) إلا في مراحله الأولى وغير قار، أي الانتروبولوجيا، ذلك العلم الذي سيصبح على يده علما رئيسا، علما يشكل مفتاح العلوم الانسانية والاجتماعية في القرن العشرين.

لقد ولد كلود ليفي ستروس في مطلع القرن (١٩٠٨) من عائلة يهودية بفرنسا، وكان في البداية هاوي مجموعات (collectionneur) وهو لا يزال طفلا (للقد كنت، ولاشك، مولعا، منذ طفولتي المبكرة، بجمع الطُّرف الغريبة»[1]، ثم أصبح «مرفعا» في تلك السن. ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى، غادرت عائلته فرساي، وانتقلت الى الجنوب. «واكتشف المراهق، في الجنوب، طبيعة أخرى مجهولة، وغريبة، حيث لم يعثر على نفس النباتات، ولا نفس الصخور، ولا نفس المناظر، ومن ثم، [عثر على طبيعة] قد تصلح لمحاورته»[2]. ولكن هذه «النزعة السروسوية» لم تكن مجرّد بقيا من بقايا المراهقة: بل إنها، شأنها في ذلك شأن «الترقيع» (وهو سيرفع «نظرية» هذا التعدد الى مستوى النسق في مؤلفه «الفكر المتوحش»)، وشأن ظلما هاوي

(1) «المدارات الحزينة» (Tristes Tropiques) . بلون، بباريس، 1955، ص 40.

(2) ب. بانكو B Pingaud ، مجلة «لارك» (L'Arc) ، العدد 26.

المجموعات الصغير، تستبق كون «النظرية» التي سيبنيها إنثولوجي المستقبل، بل تستبق ملامحها الأولى.

باريس «تخلّيت عن المدرسة العليا، وتسجلت في الحقوق، في نفس الوقت الذي كنت أهيء فيه الاجازة في الفلسفة». ويعقب مؤلف «المدارات الحزينة»: «ببساطة، لأن ذلك كان سهلا». ولكن «جمهور الحقوق كان ينفر في أكثر مما كان ينفر في عقمه»، أما من جهة الفلسفة فكانت الخيبة أكبر، بل كانت تحاذي التقزز. خمس سنوات قضاها بـ«السوربون» جعلته يكتشف تفاهة السكولائية. وعندما أصبح يدرس في «مون ـ دو ـ مارسان (Mont do Marsan) كشف أسبابا أكثر شخصية كانت تقف وراء الاشمئزاز السريع الذي جعل[ـه] يبتعد عن الفلسفة، و[بـ]ـتشبّث بالانثوغرافيا تشبث بلوح النجاة. وبعد سنته الأولى في التدريس، يكتشف ليفي ستروس «برعب»، «أن ما تبقى من عمر[ه] سيُنفق في تكرار» نفس الشيء. ولكن منظر البنيوية اللاحق لا يعرف أي شيء بعد عن الانثولوجيا. وفي سنة 1928، بلغي جيمس فريزر (J. Frazer)، وهو أنثروبولوجي انجليزي، محاضرة في السوربون، ولم يخطر قط ببال ليفي ستروس أن يشهد هذه المحاضرة. ومع ذلك، لم يلبث «الوحي» أن نزل عليه: لقد تكشّف له لدى قراءته لكتاب في الانثولوجيا هو: «المجتمع البدائي» لصاحبه ر. هـ. لوي (R H LOWIE) وهو أنثروبولوجي أنكلو ـ ساكسوني آخر.

«لقد تحدّد دربي ذات أحد من أيام خريف سنة 1934»، هو ذا الحظ يبتسم: لم يكن ليشر عن نفسه بطريقة أحسن [من هذه]. لقد اقترح على كلود ليفي ستروس كرسي لتدريس علم الاجتماع بجامعة «ساو باولو» البرازيلية: «الضواحي مليئة بالهنود الحمر، وبإمكانك أن تخصص لهم نهايات الأسبوع». هذا ما اقترح عليه. وفي شهر فبراير من سنة 1934، ركب «استاذ علم الاجتماع» الباخرة من مرسيليا، متجها نحو العالم الجديد. وكانت المحطة الأولى هي سانتوس، أي ميناء ساو باولو. «وبعد ذلك، عرفت أسفارا أخرى، و[لكنها] تختلط كلها في ذاكرتي». وسيتكلّف مؤلف «المدارات الحزينة» بسردها مطولا، كما سيرسم تجوالات عالم لم يتّبع النصيحة التي قدمت له بتخصيص نهايات الأسبوع، للهنود الحمر القاطنين بضواحي مدينة أمريكية

كبيرة. بل إنه سيجوب البرازيل، والمكسيك، والولايات المتحدة، وكندا بالتتابع، ومن أقصاها الى أقصاها. وحتى الهند نفسها زارها، وفحصها بعين عالم الاجتماع. هو لا يتراجع أمام أي شيء: عرف الجوع، ومضايقات التقلبات الجوية، والإعياء، بل وحتى المرض. إن «الاثنوغرافيا قدر أصيل، فهي تلتصق بجلد أصحابها». هذا القدر أصبح ملك ليفي ستروس مدى الحياة. ومن ثم، لم يتوقف عن وطء أرض الأمازونيا، يسير نحو منابع الأنهار ويقترض القوارب، يقضي الليالي تحت خيام شعوبها ويعيش وسط البؤس والظمأ اللذين [تعاني منهما] شعوب «السرتاو».

هذه هي المعالم الأولى لفكر كان في طور التشكّل، هي مراحل لممارسة تُشكِّل أدواتها، وتعدّ نفسها لبلورة النظرية المقبلة. إن البنيوية قد صنعت نفسها أولا، وفي جزء كبير منها، عبر تعانق عرائش المفازات، وفي علاقة مع بقايا بشرية سميت، خلال قرون عديدة، واشتهرت بأنها بشرية «متوحشة» و«بدائية»، بشرية آخذة في الضياع البطيء، تحت تأثير حضارة العالم القديم.

أما سفره الثاني الى العالم الجديد، فإنه تمّ في ظروف أقل ملاءمة: في فترة الهدنة، صعد كلود ليفي ستروس الى مركبة تكدّس فيها ثلاثمائة شخص. ولكن عبوره هذه المرة كان عبورا نحو المنفى. وكحال فرويد قبل ذلك بسنوات قليلة فحسب، وحال ماركس خلال القرن الماضي، هو ذا عالم أوروبي يضطر الى [العيش في] المنفى.

وبنيويورك حيث انتهى به الطواف، وبعد تعقيدات جمركية جمّة (حيث اعتبرت البطاقات التي جمّع فيها الألسن الاثنية، رسائل مكتوبة بالشيفرة!)، شرع ليفي ستروس في التدريس، وشغل، في نفس الوقت، منصب المستشار الثقافي للسفارة الفرنسية، وهو منصب سيستقيل منه سنة 1947.

هذه «المرحلة النيويوركية» ستتوّج بدايته كإثنولوجي بعد تتويجه إثنوغرافيا في منطقة الأمازونيا الجنوبية، وفي الماتوغروسو البرازيلي، [هكذا] يتّصل كلود ليفي ستروس بالاثنولوجيين الأمريكيين، ويربط معهم صداقات متنوعة وغنية. إن دينه كبير تجاههم. ولن ينسى ذلك أبدا. وها هو يحرّر أعماله

الأولى: مونوغرافيات، دراسات، مداخلات. وسيتعرف هنا على لساني روسي مقيم بنيويورك، وهو رومان ياكبسون (R.Jackobson) الذي ستكون صداقته إحدى الصداقات ذات الأثر الحاسم. فهذا الأخير سيدفعه الى اكتشاف اللسانيات، وبالخصوص منها الأعمال الفونولوجية للساني روسي آخر: هو تروبتسكوي (Troubetskoï). هذه المساهمة في [ميدان] الانثولوجيا، وهي مساهمة لا تقدر بثمن، تُوجت ميلاد الصرامة النظرية والعلمية ضمن الفكر البنائي.

وبرجوع كلود ليڤي ستروس الى فرنسا، تكبر سمعته كإثنولوجي. ومنذ ذلك التاريخ، يتعاطى لأعماله العلمية بمتحف الانسان، والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، وبالكوليج دو فرانس بالتتابع، حيث احتل كراسي للتدريس وأسس مختبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي سيشترك فيه عدد من الباحثين. وبفرنسا أيضا، وابتداء من سنة 1948، وهي تاريخ الدراسة حول «هنود نامبيكوارا العائلية والاجتماعية»[3] أخذت تظهر تباعاً أعمال ستطبع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة. وبالفعل كان للفكر البنائي انعكاسات على مجموع ميادين العلوم الاجتماعية والانسانية، ابتداء من الانثروبولوجيا بالطبع، وصولا الى النقد الأدبي الحديث، ومرورا ببعض العلوم الفنية مثل السيمياء وعلم الدلالة.

إن أعمال كلود ليڤي ستروس هي، أولا وقبل كل شيء، مغامرة عقل ومسار علم. وهي أيضاً أوديسا ذكاء. فعندما نتصفحها، ونحاصرها من الداخل، فإننا أنفسنا نولد تحت تأثير هذا الذكاء، بل نتشبّع به. ألا نعثر على هذه الجملة الجميلة ضمن «المدارات الحزينة»: «ولديّ ذكاء نيوليتي، إنه يشبه نارا بمفازة أهلية، تُحرق أراضي غير مستكشفة أحياناً، ولربّما تخصبها». هذا «الاحتراق» هو الذي يصيب بدوره القارىء في حميمية قراءته.

هذه الأوديسا ليست خطية (وكان ماركس يقول: دروب العلم الوعرة..). بل هي تشهد عن قطائع، وتقاربات، وقطائع أخرى، ونقط استهراب (points de fuite) لا يمكن الامساك بمركزها مباشرة: [ذلك أن] «جزء»ها منصهر في «كلّ».

(3) نشر عام 1948 من طرف جمعية المستمركين.

إن أعمال ليڤي ستروس، فضلا عن ذلك، لا تخفي انتماءها الى نظرية الجشتالت: [هكذا] سنرى أن ظاهرة اجتماعية ما، ومهما صغر حجمها، لا يمكن لنا دراستها دراسة مستقلة عن الاجتماعي، باعتباره «حدثا اجتماعيا كليا»، كما كان موس (Mauss) يقول، وبنفس الطريقة التي يضيء بها أدق تفاصيل الظاهرة الاجتماعية باعتبارها كلًّا [لا يتجزأ].

ولكن هذه الأعمال هي أيضا محل للتلاقي والانصهار، وبؤرة للتفاعلات بين أفكار أخرى، بين نظريات ونصوص أخرى، إن ليڤي ستروس لا يخفي انتماءاته ونقط ارتياده، وفي نفس الوقت هو لا يخفي قطائعه (قطيعة مع الفلسفة ومع إثنولوجيا معينة «تبحث عن السلطة» كما سنرى ذلك في الصفحات التالية)، بل هو يطالب بها بحزم، وبهذا يساهم فيما حدّده هو نفسه باعتباره «الديمومة والتسلسل الانساني»، وهما «الديمومة» و«التسلسل» اللذان يطفوان على السطح عندما نتأمل طبقة جيولوجية مثلا.

وبصدد هذه الانتماءات وهذه الروابط الروحية والنظرية، فإن مؤلف «الأنثروبولوجيا البنائية» نفسه يذكر لنا «عشيقاته الثلاث»: الجيولوجيا تحديدا، والتحليل النفسي الفرويدي، والفكر الماركسي. ومنذ البداية، يتعارض التحليل النفسي، باعتباره علما، مع العقم الفلسفي لدى ليڤي ستروس، [بل] سيكشف له بأن اللاعقلاني إجمالا هو الأكثر دلالة، وأن حظوظنا في العثور على أهم الدلالات تكمن في مستوى البنية الخفية.

لقد ظهرت النظرية الفرويدية لليڤي ستروس، خلال هذا التطوّر الفكري، بمثابة «إخضاع الانسان الفرد لمنهج كانت الجيولوجيا تمثل معياره». إننا نركز آلاف السنين بتأملنا حاضر طبقة جيولوجية بسيطة، آلاف من السنين تكشف لنا حقيقة: أي تلك الحقيقة التي نجدها مُعبّرا عنها بصيغة أخرى في مؤلف: «البنيات الأولية للقرابة»؛ فكل فرد يولد، يكون أمينا على الماضي البشري برمته، و«الثقافة» البشرية برمتها. واللسان يشهد على ذلك: إن ثغثغة الطفل الرضيع هي مجموع الألسن: وحده وسطٌ محدّدٌ سيحتّم على الطفل أن «يتكلّم» أحد هذه الألسن [دون غيره].

وبعدما اعترف كلود ليفي ستروس بهذه الأنساب وآمنها، وبعدما حصر هذه الانتماءات، وأكد هذه انقطاعاً تأكيداً قوياً، بقي عليه تحديد الإطار الذي سنقذف ضمنه أعماله. إلا أن ميلاد الانتولوجيا والانتروبولوجيا، وهما دراستان تتناولان الإنسان والمجتمع والحضارات البدائية، باعتبارهما علمين جديدين، يمرّ أولاً عبر قطيعة أساسية أخرى: أي القطيعة مع «الانتولوجيا الباحثة عن السلطة». «إنني أكره الأسفار والمستكشفين»: هكذا يفتتح تلك الحكاية الانتروبوغرافية، «المدارات الحزينة»، إلا انها حكاية من جنس جديد كل الجدة. ومع ذلك، أن نقول إنتولوجيا، معناه أن نفكر مباشرة في السفر والاستكشاف، والنزعة الاغرابية وبعض الموضوعات والحكايا الخرافية التي تم استيرادها من أماكن بعيدة لم يُشكّ في وجودها [من قبل]. في الثلاثينات كان «المدرّج الصغير والمظلم، الجلبدي والحرب، المدرّج الذي بشكل جناحاً قديماً في أقصى حديقة النباتات»، يستخدم لـ«إفراغ كنز من الذكريات» أمام جمهور من الأطفال ترافقهم مربياتهم أو أمهاتهم اللواتي طردهن الصخب والغبار من الحديقة». وسيقطع «العالم» ليفي ستروس، منذ البداية، مع هذا «التقليد».

إن الحكاية الإغرابية والموضوع الخرافي يستجيبان، في آن معاً، إلى مطلب آخر، مطلب مقلق، هذه المرة، بمكره واعتداده [بنفسه]. فالانتولوجي شبيه (والمقارنة من عند ليفي ستروس) بذاتي ينتمي إلى قبيلة من الهنود الحمر، وتحركه بعض الدوافع النفسية، يتحمّل العذاب والجوع والوحدة، ويستدعي «الملاك الحارس» الذي سيمنحه اسمه ورتبته ضمن الزمرة. هذا «البحث عن السلطة» هو أيضاً بحث الانتولوجي الذي يعبّر عن نفسه عندنا بواسطة المقالات الصحفية، والطبعات كثيرة النسخ والندوات «ضمن مكاتب مغلقة» على حساب حضارة تمّ تحطيمها وتشتيتها.

وبعدما رفض ليفي ستروس هذه الإنتولوجيا القائمة على ألبومات [الصور المصنوعة من] الكوداكروم وحارسها، اتجه، عندئذ نحو تأسيس هذا العلم الجديد، الذي سيلتزم بدراسة الحضارة والمجتمع البدائيين المزعومين، علم «الفكر المتوحش» و«دراسات ميثولوجية». لكن هذا العلم ما زال يفتقر إلى كل العناصر التي تؤسس علماً ما وتميّزه: أي مجموعة من التعريفات والمفاهيم والمناهج وحقول العمل والبحث الدقيقة، حقول تكون كل مرة

إجرائية بصورة ملائمة وصلبة، وتعبر مرحلة الملاحظة، وتصمد أمام امتحان التجريب وامتحان التحقّق بعده، وهما مرحلتان هامّتان وكلاسيكيتان من مراحل العلوم الفيزيائية والطبيعية.

والحال أن الأنساب التي تكلّمنا عنها أعلاه تستهدف هذه القيم العلمية نفسها: أي تحليل فرويد النفسي، وعلم ماركس الاقتصادي الخ. ولكن اللسانيات ـ التي «يمكن أن تكون وحدها ندّا للعلوم الدقيقة والطبيعية»[4] ـ هي التي تطرح علينا نموذجا للتأمّل. إن اللساني هو الذي سيضع مناهجه في البحث، ووسائله الإجرائية، و«المبادىء الاساسية» لاختصاصه في خدمة الاثنولوجي.

ولقد سبق لليڤي ستروس، في مرحلة «عشيقاته الثلاث» أن تأسّف لكون [الآخرين] يتكلّمون له عن «معطيات الوعي المباشرة» لبرغسون (Ber-gson)، الفيلسوف «ذي النزعة الحميمية» بينما كان فردينان دي سوسير (F. de Saussure) وضع، بجامعة جنيف، ومنذ بداية القرن، أسس العلم اللساني الذي نجد مبادئه الجديدة معروضة في مؤلفه «دروس في اللسانيات العامة»[5].

وستسيطر هذه المسارات الأولى، وهذه المعالم المفهومية المنتمية لفكر في طور التشكل (أي ماركس، فرويد، اللسانيات، الخ)، وممارسة في طور التأسيس (كان «ميدانا» ليڤي ستروس الأولان هما: البرازيل ومعظم أمريكا) على إنشاء الأعمال اللاحقة، أعمال ستتدرّج على مدى عقدين من الزمان، أي منذ «البنيات الأولية للقرابة» سنة (1949) إلى آخر مجلّد من ثلاثية «دراسات ميثولوجية».

وبعد الدراسة التي قام بها ليڤي ستروس حول: «الحياة العائلية للهنود نامبيكوارا» (وهي قبيلة أقام بين ظهرانيها مرات عديدة، وتظهر دراسته لها ضمن جميع مؤلفاته اللاحقة)، أصدر، سنة 1949، دراسة هائلة حيّرت عصرها، وهي: «البنيات الأولية للقرابة». ويثير الكتاب الكثير من الأخذ

(4) كلود ليڤي ستروس. «Aletheia»، عدد: 4.
(5) بايو، باريس، 1961.

والـردّ، ضمن الأوسـاط الاثنـولـوجية في المقـام الأول، وضمن الأوسـاط الانكّلوساكسونية خصوصا، حيث كان له أكثر من مساعد واحد. وسيقول روبـرت لوي (R.Lowie) الانثـروبـولـوجي الامريكي المشهور، إن المؤلّف مكتوب «[. . .] بالأسلوب العظيم». [ولم يفت] ليفي ستروس أن يسجل السخرية الكامنة ضمن المديح، ولكنه لن يتزحزح عن أطروحاته قلامة ظفر، وهي أطروحات جديدة في معظمها ومثيرة للاهتمام دون شك.

تتلخص المشكلة المطروحة كلها في تفسير كونية حظر المحارم. و[هي ذي] التفسيرات التبسيطية تطرح جانباً: وفي جميع الحالات، لا يتوقف الحظر على مسألة فساد النوع (وهو التفسير الوراثي). وفضلا عن ذلك، فإن نظام القرابة [السائد] ضمن مجتمعات بدائية عديدة يبطل هذه الفرضية: [بل] إن حظر بعض المصاهرات أو، بالمقابل، الأمر ببعضها الآخر، باعتبارها مصاهرات تفضيلية، ليسا اعتباطيين إلا ظاهريا. وبالفعل، قد يبدو من المدهش أن يمنع الزواج من بنت الخال، ولكن الزواج من عمة ملحقة (أي بنت أب الأب) ممكن. ولا يمكن لنا العثور على تفسير لذلك إلا إذا قمنا ببحث يأخذ ما يسميه مرسيل موس (M.Mauss) «الحدث الاجتماعي الكلّي» بعين الاعتبار. هكذا، ستكون البنيات الأولية للقرابة غير منفصمة عن البنيات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والنفسية للفئة الاجتماعية.

من هذا المنظور الجديد، تتوضح النقط المظلمة. إن الإنسان، بمعارضته لفوضى الطبيعة، يبني ثقافة ما، بدقة، ويفكر أولا في النظام: نظام يبدد الفوضى، ويؤمن تنظيمها (اجتماعيا واقتصاديا ونفسيا).

ومن ثم، يقدّم هذا الزواج باعتبار أن وظيفته الأولى هي إنشاء تقسيم جنسي للعمل (ويذكر ليفي ستروس في مطلع كتابه مثال رجل بئيس يعيش ليومه على بقايا الطعام أو على صُدَف الصيد البحري أو القطاف، ذاك رجل أعزب). من هذا المنظور [نرى] أن وظيفة المرأة وظيفة كاملة: هي موضوع ثمين، وحدّ من مجموع التبادلات، و«علامة ثمينة من علامات التواصل». ويحدّد ليفي ستروس، برجوعه مرة أخرى إلى كتاب مارسيل موس «مقالة عن الهبة»، هذا التبادل عبر السخاء الذي يصاحب الهبة، ويتجلى في تلك المؤسسة

التي حدّدها الانثروبولوجيون: أي البوتلاتش. فإذا امتنع شخص ما، ضمن مؤسسة تمارس الزواج اللّحمي مثلا (حيث تتم الزيجات [بموجبه] ضمن القبيلة الواحدة) عن الزواج بفتاة من عشيرته (بنت أخته)، فإنه يتوقع، عبر تقديمها إلى العشيرة الأخرى، الحصول على فتاة (أو رجل) كمقابل لعشيرته هو. هكذا يقام توازن وتنظيم ما. ذاك هو نظام التبادل المقلّص: أي أن (أ) يتزوّج ضمن (ب)، و(ب) سيعطي زوجا لـ (أ)

أ ← ب
أ → ب

ويكتسي «مبدأ المبادلة» هذا صيغة أعقد قابلة للتوسع عبر المكان (أي تشمل عددا من الزمر الاجتماعية) وفي الزمان (أي تستمر لأجيال عديدة): ذاك هو التبادل المعمّم. فـ(أ) يتزوج (ب)، و(ب) يتزوج (ج)، و(ج) يتزوج (ن)، و(ن) يتزوج (أ).

(أ) ← (ب) ← (ج) ← (ن) ← (أ)

وفي كلتا الحالتين، يكون النظام مغلقا، والتوازن مصونا، ويتعزّز التنظيم الاجتماعي، في مظاهره، على الدوام. كما أن ازدهار جميع الأفراد يكون مؤمنا ومضمونا بصورة دائمة.

هكذا يصبح حظر المحارم هو الذي يربط بين الطبيعة والثقافة. إن الزواج الخارجي، وتبادل النساء بين الجماعات يقدمان لنا نفسهما باعتبارهما «الوسيلة الوحيدة لصون الجماعة كجماعة». «ولا يمكن للجماعة، للزمرة البيولوجية، أن تبقى وحيدة، كما أن رباط المصاهرة مع عائلة مختلفة يضمن تأثير الاجتماعي على البيولوجي، والثقافي على الطبيعي». وهكذا [نرى] أن التبادل (وهو المقابل لارتكاب المحارم) قيمة اجتماعية على وجه الخصوص، إنه «وسيلة لربط الناس فيما بينهم» و«حظر المحارم ليس قاعدة تمنعنا من الزواج بأمهاتنا، وأخواتنا، أو بناتنا، بقدر ما هو قاعدة تفرض علينا أن نعطي أمّنا أو أختنا أو بنتنا للغير. إنها قاعدة الهبة بامتياز».

إن حظر المحارم، وهو قاعدة اجتماعية بحتة، [ظاهرة] كونية مثلها مثل اللغة. ولكن المقارنة تمضي بنا أبعد من ذلك: سبق لنا وقلنا إن المرأة، باعتبارها «موضوعاً» ثميناً للتبادل، تعامل أيضاً كما تعامل «علامة من علامات التواصل». أن يغويها المرء معناه أنه لا يمنحها «[ذلك] الاستعمال المخصص للعلامات، وهو أن تكون متبادلة». ومع ذلك، فإن هذه العلامة، أي المرأة، التي « نُضطرّ إلى الاعتراف بكونها منتجاً للعلامات»، وضمن «حلاوة عالم يمكن للمرء أن يعيش فيه داخل نفسه»، إن هذه العلامة تحمل قيمة، في نفس الوقت الذي تكون فيه علامة. **«هكذا يتّضح لنا كيف أن العلاقات بين الجنسين حافظت على هذا الغنى العاطفي، وهذه الحمية، وهذا اللغز، الذي طبع، ولا ريب، دنيا التواصلات البشرية في الأصل».**

ومن هذا العمل الأول، أخذت النظرية البنائية ترسم خطوطها الرئيسية وتحدد حقلها وطرائقها. وقصد البرهنة على مشكل حظر المحارم، بدأ ليفي ستروس، أولاً، بدحض التأويلات والمسلمات الخاطئة. وإلى حدود النظرية البنائية، كان مفهوما الطبيعة والثقافة يطرحان بصيغ الأسبقية، على طريقة «علم النفس القديم» المثالي، أو بصيغ التعارضات الميكانيكية على طريقة الفلاسفة. [أما] ليفي ستروس فسيؤكد على تداخلهما. لا يمكن أن تكون الطبيعة من جهة، والثقافة من جهة أخرى، ولم تكونا قط [هكذا]. فلا وجود سوى لـ«وحدتهما ضمن بنية ذات حدّين».

لا ينبغي لنا من الناحية المنهجية استبعاد النظرية العقلانية لمورغان (Morgan) أبي الانثـولوجيا، ولا نظرية هاري إليس (H.Ellis) النفسية، ولا نظرية دوركهايم (Durkheim) السوسيولوجية حول حظر المحارم. ولكن الأمر **يتعلّق بالأحرى بإقامة جدلية تخلق، هي نفسها، علاقات بين المظاهر المختلفة لنفس البنية. وينبغي لنا العثور على «الطريق التي تتيح لنا المرور من التحليل الستاتيكي إلى التوليف الدينامي: فحظر المحارم ليس ذا أصل ثقافي محض، ولا ذا أصل طبيعي محض: كما أنه ليس معايرة من العناصر المزيجة التي اقترضت جزئياً من الطبيعة، وجزئياً من الثقافة، فهو يشكل الخطوة الأساس التي يتم بفضلها، بل وبالخصوص يتم ضمنها الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة».**

إن بلورة هذه البنية راجعة إلى نظريات اللغة، هذا ما رأيناه أعلاه (المرأة باعتبارها علامة كونية من علامات التواصل). إن اللسانيات تمنحنا نموذجا لتفسير وقائع الإثنولوجيا، نموذجا يقترب من الكمال. ويقول ليفي ستروس: **«توصل علم واحد من بين جميع العلوم الاجتماعية إلى نقطة يمتزج فيها التفسير التزامني (أي تكوين الأنساق: التوليف) بالتفسير التعاقبي (أي منطق الأنساق الداخلي: أي تطورها الذي يوجهها نحو هدف معين): تلك هي اللسانيات، باعتبارها دراسة فونولوجية».**

ويفسر لنا ليفي ستروس، ضمن نص نشر في العدد الرابع من مجلة «أليثيا»، ما يجعل من اللسانيات علما بالمعنى الصحيح للكلمة:

« 1- أنها تملك موضوعا معتادا، وهو اللغة المتمفصلة، التي لا تعوز أية جماعة بشرية.

2- أن منهجها منهج متجانس [...]، ويبقى هو نفسه، مهما يكن اللسان المتميز التي نطبقه عليها.

3- أن هذا المنهج يعتمد على بعض المبادىء الأساسية يجمع الاختصاصيون [...] على الإقرار بصلاحيتها».

ولقد أراد ليفي ستروس، ضمن «الأنثروبولوجيا البنائية» وهو مؤلفه النظري الوحيد حول أسس النظرية البنائية في الانثروبوجيا، أن يرسم حدود هذه النظرية ومناهجها رسما أعمق. هنا أيضا، نرى أن الإحالات على اللسانيات كثيرة ومعبرة. إن الفونولوجيا إذن، بتلفظها بمبدإ الفوارق التفاضلية (أي أن التعارضات بين الفونيمات وتركيباتها هي التي تخلق الأصوات) تتيح لنا اللغة والتواصل.

مثال: إن التعارض بين P/O/R/T/E و P/O/R/T (اللذان يعطيان لنا معنيي «الباب» و«الميناء») يمنح الأنثروبولوجي نموذجا للبحث في ميدان دراساته الاجتماعية: **«إن هدفنا الأخير ليس أن نعرف ما هي المجتمعات التي ندرسها، بتناول كل مجتمع على حدة، بل هدفنا هو أن نكتشف الطريقة التي تختلف بها عن بعضها بعضا، إن هذه الفوارق التفاضلية تشكل، كما في اللسانيات، موضوع الإثنولوجيا الخاص».**

وتمضي هذه المقارنة المتواصلة أبعد من ذلك: فالفونولوجيا تكشف، بواسطة منهجها، عن شبه حقيقي بينها وبين خطوات عالم الاجتماع. وبالفعل، إن العقل يبلور «أنساق القرابة». كما يبلور «الأنساق الفونولوجية» على مستوى «الفكر اللاواعي». كما أن «تواتر أشكال القرابة، وقواعد الزواج، وهي سلوكات مفروضة بشكل متشابه بين بعض النماذج من الأقارب إلخ، وضمن مناطق نائية من العالم، وداخل مجتمعات شديدة الاختلاف، يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الظواهر القابلة للملاحظة، في جميع الحالات، تنتج عن لعبة قوانين عامة، ولكنها خفيّة». وأخيرا، إن حدود القرابة، مثلها مثل الفونيمات (والحجّة على ذلك قدّمت ضمن «البنيات الأولية للقرابة»، كما ستقدم ضمن «دراسات ميتولوجية» وبنفس البراعة) هي عناصر ذات دلالة، دلالة تكتسبها عندما تندمج ضمن نسق ما (وهو هنا نسق القرابة، ولكنه نسق ميتولوجي في مكان آخر).

ومع ذلك ينبغي لنا الوعي بأن هذه المقارنات ليست مجانية، ولا مسخّرة إلى إرضاء الموضة ومسايرتها، ولا متابعة رياح العصر فحسب. إن الأمر يتعلق، أولا وقبل كل شيء، برسم إطار علمي لفرع من الفروع المعرفية، وترجيح كفة علم ما داخل ميدان من الميادين (أي العلوم الإنسانية والاجتماعية)، التي طردت منها لمدة زمنية طويلة جدا بسبب بعض الايديولوجيات.

وسواء أكان ذلك ضمن «الأنثروبولوجيا البنائية» أم ضمن بعض الكتيبات الهادفة إلى تقديم بعض «الإيضاحات» مثل «العرق والتاريخ» أو «الطوطمية اليوم» (حيث يهدف هذا الكتيب إلى تقديم بعض الإيضاح حول نظرية فرويد في الطوطمية، التي «يصحّحها»[5] ليفي ستروس)، فإن نفس الهمّ (أي القيام بعمل علمي) مهيمن.

(5) إن عقدة أوديب (أي الرغبة في الأم، واغتيال الأب) مثلها مثل أية أسطورة «لا تطابق، دون شك، أية واقعة»، ولكنها تترجم، مثلها مثل أية أسطورة «بصورة رمزية حلما مستديما وقديما»... إلا سحرها... وقوتها في تشكيل أفكار الناس يأتيان بالتدقيق من كون الأعمال التي نذكرها لم تحدث قط لأن الثقافة كانت تعارضها دائما وفي أي مكان» (البنيات الأولية للقرابة).

وخـلال دراسـتـه لـ«الفكر المتوحش»، وهو تفكير اعتُبر دائما «بدائيا» وساذجا وغير قادر على القيام بأدنى مجهود [يتسم] بالتجريد أو المفهمة، توصّل ليفي ستروس إلى الخلاصة التي تفيد أن علينا عدم التردّد في موازاة «الفكر السحري» (وهو خاصية الحياة «البدائية») بالعلم، «باعتبارهما صيغتين من صيغ المعرفة». إن هذا التفكير مثال لعلم أوّل، (وليس لعلم بدائي) يُشكل الترقيع مثاله الآخر.

إن ما يؤسس التفكير العلمي هو أنـه، أولا، «علم الملموس»، أي وسيلة معرفة العالم وصيغتها التي تتيح للانسان الإمساك به، وتنظيمه، وتشكيله تبعا لحاجاته. إن «شرط النظام» هذا، وهو شرط ملحّ، هو ما نعثر عليه، مرة أخرى، «في أساس التفكير الذي نسمّيه بدائيا». هكذا يجد شرط «التنظيم» هذا نفسه حاضرا في جميع مستويات الحياة الاجتماعية: ولقد رأينا أن «الفكر المتوحش» كان يطرح مشاكل القرابة الدقيقة والمعقّدة قصد حلّها مباشرة، وهي مشاكل معقدة لدرجة أن ليفي ستروس يؤكّد أن التعاون مع الرياضيات ضروري بهدف صياغته (هكذا نرى أنه حاول أن يدرس بنيات القرابة «دراسة رياضية» ضمن «البنيات الأوّلية للقرابة»).

وليس من المدهش أن «الفكر المتوحش» الذي هو عنوان كتاب ظهر سنة 1962، هو كذلك [وباللغة الفرنسية] اسم زهرة صغيرة ذات بتلات صفراء وخبّازية. وبالفعل فإن المؤلّف يُفتتح بمنظر رعوي، كما سيبدأ مؤلف «درسات ميثولوجية» بـ«استهلال سمفوني». إن العناية التي يوليها الهنود الحمر لدراسة الطبيعة (أي لتصنيفها وتسميتها ونمذجتها الخ) لا يوازيها سوى عمل عالم النبات. وبالضبط إن هذه العناية المكرّسة لتصنيف أبسط النباتات والأزهار والأعشاب، وتسميتها ومعرفتها، خصوصا من حيث نفعها وفعاليتها، ودوما في أدق التفاصيل، إن هذه العناية، على وجه التدقيق، وهذه الدقة، وهذه الصرامة هي التي تجعل، أكثر من غيرها، هذا «العلم الأولي» أقرب إلى ما نسمّيه التفكير العلمي.

إن «الفكر المتوحش» يضمّ صفحات حول الفنّ بوصفه [تفكيرا] «يتوسط بين المعرفة العلمية والتفكير الأسطوري أو السحري»، وصفحات

أخرى صارمة ومليئة بذكاء ثاقب يطبع النظرية المجدَّدة أو المعمَّقة. وحتى علة وجود الإنثولوجي والانثولوجيا تمّ توضيحها بصيغة ما. فعندما أكّد الكاتب بأن دراساته حول الفكر المتوحش ومختلف الطرائق التي تُظهرها، تندرج في مستوى «البنيات الفوقية» التي حدّدها كارل ماركس، سجّل نقطة ارتكاز أساسية، أي غنى وخصوبة مجالات ومناطق فكرية غير مستكشفة حتى اليوم، أو لم تستكشف إلا قليلا.

ذلك أن ليڤي ستروس حاول، عبر أعماله، أن يمثل لحدود العقل البشري، وفضائه، وقدراته على جعل العالم قابلا للبحث، وقابلا للمعرفة والتنظيم. هكذا كان عمل ليڤي ستروس نشيدا يمجّد العقل البشري وإمكاناته المتعددة. لقد حدّد «الأنثروبولوجيا البنائية»، ضمن مؤلفه الحامل لنفس الإسم، باعتبارها «معرفة للإنسان تشرك طرقا متعددة وفروعا متعددة، وستكشف لنا، في يوم ما، المحركات السرية التي تحرك هذا الضيف الحاضر بين ظهرانينا دون دعوة: أي العقل البشري». هذا النشيد هو الذي يفتتح «دراسات ميثولوجية»، وهو الذي يرسم فضاء الكون الأسطوري حيث يحضر العقل البشري، أكثر من أي مكان آخر، حضورا ضروريا.

إن «دراسات ميثولوجية» تعزف بعض التقاسيم، عبر استهلال ڤاكنري، وأليغرو لستراڤينسكي (Stravinski)، أو عبر بعض المقطوعات لشونبرغ (Schönberg) باتباعها هذه الطرق الثلاث في نفس الوقت. إن الأمر لا يتعلق بنزوة تبسيطية أو تحليق غنائي يثير استغرابنا، خصوصا وأن ليڤي ستروس يدعي أن عمله عمل علمي. بل إن العلم هنا كلي الحضور، وأكثر من أي وقت مضى. ولنتذكر أن الموسيقى كانت (ولعلها لاتزال) قريبة جدا من الرياضيات. ولكن العقل، بالخصوص، هو الذي يشرف على بلورتها، بتعقيدها وصرامتها، ويستوقف المقارنة ويتحملها. إن ما يبلوره ليڤي ستروس باعتباره عالما إثنولوجيا، بل باعتباره عالما ميثولوجيا بصورة أدق، وذلك بتسميته «النسق الأسطوري» يمكن مقارنته بالبلورة التي عرفتها البنيات الموسيقية لسمفونية ما.

ليست الأسطورة معزولة أبدا، ولا مغلقة أو نهائية. بل إنها تتمّدد وراء حبكها الأوّل، مثلما يتمدد موضوع وشي ما. إن تطور بنية موسيقية سمفونية

يعمل مثلا عبر موضوعة، فتنويعها، ثم الرجوع إلى الموضوعة وتنويعها مرة أخرى. كذلك لا تنتشر أسطورة ما، في دلالتها العميقة، بصورة مخالفة: إن أسطورة مرجعية ما (ويسميها الميثولوجي أ ١) تحتمل، عبر صيغها المتنوعة، «عمليات عكس» تلقي أضواء على معانيها، وتحتمل «تناظرات» و«تماثلات» تتمّمها، و«تشاكلات» تطورها وتموضعها، و«تقابلات» تعمّق تعارضاتها وعلاقاتها.

ومن ثم لن نستغرب إذا رأينا المجلد الأول من مؤلف «دراسات ميثولوجية» (وهو نفسه استهلال. .) المعنون بـ«النيء والمطبوخ»[7] ينتشر في شكل عناوين كلها إحالات موسيقية (فهنا غنائية الساريغ (Sarigue)، وهنا «سمفونية ريفية في ثلاث حركات» لينتهي بـ«أعراس»، وهو عنوان ذو إيحاء كبير بالنسبة إلى المعجبين بسترافينسكي). ولكن ليفي ستروس الموسيقي ليس هو الوحيد الذي يحتل الصدارة، بل إن الإثنولوجي أصبح، هذه المرّة، موسيقيا، وعالم نبات أيضا، وعالم حيوان، وأنثروبولوجيا، وذوّاقة لأطعمة الأهالي كذلك[8]. إن «دراسات ميثولوجية» ترى بعض الحيوانات (من يَغْوَر، وأفاع، ودببة، وساريغ، وطيور متنوعة) وهي تمرّ بالتناوب، وكذلك بعض النباتات، والأصوات والروائح. إن العالم، بل الكون كله، ينتشر هنا ضمن حضور لا نهائي.

وإننا لنعثر على نفس المشاكل لدى الميثولوجي، ونفس الخطوات المنهجية، ونفس الموضوعات المطروحة، ويُجملها الإثنولوجي صاحب «البنيات الأولية للقرابة» ويحدّدها. إن مركز اهتمامات التحليل الأسطوري هو تكرار معنى الأساطير الخفي، بل هو الوقوف على ما تخفيه هذه بتعارضاتها الكثيرة. إن ما لا يسمح لنا أ ١ (أي الأسطورة المرجعية) برؤيته، ندركه بفضل «صيغه» (أو تنويعاته») الواردة ضمن أساطير أخرى، وهي أساطير تتباعد في الزمان والمكان (كأساطير الأوجيبوا (Ojibwa) مثلا، بالنسبة إلى أساطير البورورو، المتباعدة جدا في المكان).

(7) مكتبة بلون، باريس، 1964.

(8) إن غسل ميليبون (mélipone)، في كتاب «من العسل إلى الرماد»، تنتج عنه صفحات وصفية جيلة.

إن الأساطير المحلّلة ضمن «النيء والمطبوخ»، وعددها ثلاث مائة وثلاث وخمسون أسطورة، تدور كلّها، وتحيل على بعضها بعضا بصورة لا نهائية، مشكّلة وَشْياً عريضا يدور حول موضوعة المطبخ، أو «طبخ الأطعمة»، باعتباره توسطا بين السماء والأرض، ضمن تفكير المجتمعات «البدائية» الميثولوجي. وهنا أيضا، تطفو موضوعة «البنيات الأولية» المركزية: أي التعارض بين الطبيعة والثقافة. إن طبخ الأطعمة يتوّج، عبر تملك النار (فالأساطير المجرودة تنسج مطوّلا حول هذه الموضوعة)، انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة. إن النيء يتموقع في جهة الطبيعة (وتقول أساطير الهنود الحمر أن الناس كانوا، في قديم الزمان، يأكلون اللحم النيّء؛ ولم يكونوا يعرفون النار..)، مثلما يتموقع التبغ الذي «يتثقّف» لأنه يتيح لنا، ضمن أشياء أخرى، الاتصال مع الأرواح (وتدقق الأساطير أنه يتيح ذلك فقط إذا كانت رائحته طيبة وكان عذبا). إن الطبخ والنار يتوّجان قدوم الثقافة مثلما يفعل العسل الذي يؤكل دونما حاجة إلى أي إعداد، وتفعل الزّينة (مثل ريش الأرة، وغمد القضيب...) حيث إن الهنود الحمر يعثرون دائما على الثقافة من خلال بحثهم عن طيور الأرة، وكذلك «آداب المائدة» بالطبع.

إن علم التصنيف الميثولوجي يتيح لنا، مرة أخرى (إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك)، إثبات صحة «الفكر المتوحش». وصحة قدرات العقل البشري على البلورة المعقدة في آن معا. لقد حدّد ليفي ستروس لنفسه، ضمن «دراسات ميثولوجية»، كما فعل ضمن «البنيات الأولية للقرابة»، وضمن «المدارات الحزينة» أو «الفكر المتوحش» «القيام بجرد للأسوار الذهبية، واختزال المعطيات الاعتباطية ظاهريا في نظام ما». فما من دلالة تكون محتواة أو مسلمة لنا ضمن أسطورة ما إلا وتحيل على دلالة أخرى، بل وعلى دلالات أخرى. ولكن ما هو «المدلول الأخير» الذي تحيل عليه هذه الدلالات كلها، وهي التي تبدو وكأنها تنعكس في لعبة لا نهائية من المرايا؟ ما هو المعنى الأخير الكامن وراء كل هذه المجهودات؟ «إن الرد الوحيد الذي يوحي به هذا الكتاب هو أن الأساطير تدل على العقل، الذي يصنعها بواسطة العالم، وهو نفسه جزء من [هذا العالم]». إن هذه العلاقة الجدلية بين العقل والعالم، وهذا الذهاب والإياب اللانهائي، الذي يخترق الممكن والمستحيل (ونحن نعرف صفحات

باطاي (Bataille) الجميلة حول نضال هذا العقل قصد الإمساك بالمستحيل ومعرفته) يؤنّس العقل البشري. «هكذا يمكن أن تولد الأساطير نفسها من طرف العقل الذي يتسبّب فيها، كما يمكن أن تولد، في آن معا، صورة من صور العالم من طرف الأساطير، وهي صورة كانت مسجّلة قبل ذلك ضمن معيار العقل».

إنه لأمر يحمل من الخطإ بقدر ما يحمل من الغرور أن نتكلم اليوم، عن هيمنة نظرية ما على محيطها الفكري أو تأثيرها عليه. كما أنه لأمر يحمل من الخطإ بقدر ما يحمل من الغرور أن نتكلم عن «معلم» و«تلميذ». ليس ليفي ستروس «معلم» أي باحث، أو «أباه»، وليس «متضلّعا» في أي فرع من الفروع أو «مؤسّسة»، مثلما لم يكن «تلميذ» مورغان أو فرويد أو ماركس أو ياكبسون.

نحن نعرف ذلك. فالخطابات والنصوص، والتيارات والأفكار تتأبّد، وتحيل على بعضها بعضا ضمن نفس السياق. وتتعانق الخطابات والنصوص وتتكدس فوق بعضها، تتداخل وتتحرّك، وتحيل على بعضها دون كلل، وضمن طواف طقسي احتفالي جليل.

إن الخطوط، والاتجاهات، والاهتمامات المشتركة (وراء التباعدات) والبحوث المترافقة، والطرق المنطلقة نحو نفس الآفاق تشق طريقها، عبر التقائها في مكان متقارب، وضمن بؤرة من التقاطعات العديدة.

ومن ثم، فإنه لا يجدي فتيلا أن نقف طويلا عند المجادلات (إذا لم يكن ذلك في اتجاه الآثار)، ونحكم على «الحرمانات»، وعلى المواقف المتحيّزة السريعة والمتحمسة، ولا يهمنا كثيرا أن نعرف ما هو «مبنين»، وما هو «غير مبنين»، أو «أكثر تبنينا» من غيره. والبنيوية، فضلا عن ذلك، ليست صيغة كينونة، ولم تكن كذلك أبدا (وهل بإمكان المرء أن يكون «بنيويا» كما كان الناس «وجوديين»؟) خلافا لما ظنّه بعض الفلاسفة.

قال بعضهم، وعن حق علاوة على ذلك، إن ليفي ستروس «هو البنيوية نفسها». ونعلم أن الأبحاث الرياضية كانت في أصل النظرية البنائية. ولكن

هذه النظرية تعزّزت بفضل بروزها، وانجذاسها ضمن فروع أخرى، حيث بقي الفرع الأكثر إقناعا هو اللسانيات. التي شكلت الفونولوجيا (بتروبتسكوي) محاولتها الأولى. وينبغي لنا أن نذكر حتى تلك الحركة الأدبية المجدّدة المسماة «الشكلانيين الروس» باعتبارها نقطة من نقط الانطلاق. أو، على الأقل، واحدة من الإحداثيات البنيوية الجوهرية: وذلك ليس لأنها «بنيوية» بالمعنى الصحيح للكلمة، بل، بالأحرى، نظرا للمكانة التي كان باحثو هذه المجموعة (من أمثال ياكبسون، وشكلوفسكي (Chklovski) وأيخنباوم (Eikehnbaum)، وتنيانوف (Tynianov)، الخ) يعطونها لمفهوم البنية، بصورة حدسية في أغلب الأحيان. وبالمقابل، كان مفهوم البنية ضمن «حلقة براغ اللسانية»، وهي مجموعة أخرى تعود كذلك إلى مطلع القرن، واحدا من اهتماماتها الكبرى. ومن جهة أخرى، نعرف الآن جيدا أن مفهوم البنية موجود ضمن أعمال أقدم: وإننا نفكّر في فرويد (الذي يكشف عن الإواليات النفسية في شكل بنية خفية حدودها هي اللاوعي، والوعي، الخ)، ونفكر أيضا في ماركس الذي كانت الدراسة العلمية لنظام الاقتصاد الرأسمالي بالنسبة إليه تتم عبر بعض البنيات (كبنية القيمة، وفائض القيمة، إلخ) التي تكشف طبيعتها الخفية عن تناقضات النظام والإلمام به. ولم يكن هذا المفهوم، ضمن الإثنولوجيا، وضمن السوسيولوجيا عموما، دائم الغياب: بل نعثر عليه في الكثير من الأعمال، وخصوصا في أعمال الانثروبولوجيين الانكلوساكسونيين (من أمثال فريزر (Frazer) وبرتشارد (Pritchard) . . .).

نحن مدينون لكلود ليفي ستروس، أمام التشتت، وأمام هذا التطور، الذي يحمل من التباعد بقدر ما يحمل من التنوع، بكونه قام بتوليف (وهو «مجمل» واسع لا علاقة له بأي شكل من أشكال النزعة التلفيقية أو الإنتقائية) مفهوم البنية و«منهجته». لقد أصبح المفهوم معه أداة إجرائية صارمة في صياغتها، وهي التي تؤسس المقاربة العلمية للدراسة السوسيولوجية.

ومن ثم، فإن النظرية البنائية ممارسة قبل كل شيء، أكثر منها «صيغة كينونة». إنها منهج، وعلم، وليست مكاسب لا تكون نهائية أبدا، بل معالم محكوم عليها بالتجاوز (بمعنى المشي: كما نترك علامات خلفنا، دون أن نكفّ عن الوجود).

هكـذا، ينبغي لنا أن نضع كلود ليفي ستروس وعمله في إطار ثورة طويلة تمت في العلوم الاجتماعية والانسانية. لقد وجد ليفي ستروس نفسه، مرارا وتكرارا، عرضـة لانتقادات صادرة عن فروع معرفية متنوعة وآتية من جهات مختلفة. ولكن ردود ليفي ستروس لم تكن لتتأخر أبدا، فهي ردود دائما قاطعـة وواضحـة، وتضـع الحجـج والتصويبات في محلها. ولذا لن ندّعي «الدفاع» عن مؤلّف هو نفسه أحسـن المحامين. ولكننا سنقتصر على الإشارة إلى بعض المـآخـذ: وأولهـا مأخـذ، تـنـظّم في شكـل استنكار تقريبا، يلوم الانثولوجي وعلمه على اهتمامها بمجتمعات بعيدة، تاريخية و«متجاوزة» بينما تشكو سوسيولوجيا مجتمعاتنا الحديثة والمعاصرة من نقائص وتقصيرات كثيرة في ميدان التنظير والفهم معا، (ويجيب ليفي ستروس على هذا المأخذ الأول ضمن «المدارات الحزينة بصورة واضحة جدّا).

سنة 1970

نقل النص عن الفرنسية: **مصطفى كمال**

(*) العنوان الأصلي للنص: «L'Aventure structuraliste»

مجلة: «Psychologies» العدد 30، أبريل 1986.